



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

ADORNO E HORKHEIMER:
A TEORIA CRÍTICA COMO PROJETO DE EMANCIPAÇÃO

VITAL ATAÍDE DA SILVA

SALVADOR – BA

2007

VITAL ATAÍDE DA SILVA

**ADORNO E HORKHEIMER:
A TEORIA CRÍTICA COMO PROJETO DE EMANCIPAÇÃO**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia – UFBA, pelo mestrando Vital Ataíde da Silva, como requisito obrigatório para a obtenção do grau acadêmico de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Edvaldo Souza Couto.

SALVADOR – BA

2007

S584 Silva, Vital Ataíde da.

Adorno e Horkheimer: a teoria crítica como projeto de emancipação. Vital Ataíde da Silva: UFBA, 2007.

121p. il.; 30 cm.

Dissertação de Mestrado

1.Filosofia 2.Filosofia social 3.Teoria crítica 4.Iluminismo
5.Emancipação 5 I.Título

CDD - 101

TERMO DE APROVAÇÃO

VITAL ATAÍDE DA SILVA

ADORNO E HORKHEIMER:

A TEORIA CRÍTICA COMO PROJETO DE EMANCIPAÇÃO

APROVADA EM: 30 / 11 / 2007

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Edvaldo Souza Couto
Universidade Federal da Bahia - UFBA
Orientador

Prof^a. Dr^a. Elyana Barbosa
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Prof. Dr. Adriano Correia
Universidade Federal de Goiás - UFG

DEDICATÓRIA

Cheguei como quem chega de uma longa viagem, uma aventura! Nessa viagem contei com muitas pessoas, muitos amigos caminharam comigo: Maria Clara (minha filha), Daniela (minha esposa), Balbino, Quele, Josemar, Aidê, Ildásio, Cacau, Marcelo, Jó, Pedro, Bia, Dina, Gabriela, Raul, José Nunes, Pedro Bacchiocchi, Adriana, Antônio César, Pedro, Verônica, Beatriz, Tobias, Eliezer, Salomé, Maria Salete (minha Mãe) e Antônio Valdevino, meu pai (in memoriam), na força de sua memória, na memória de sua força, na presença de sua saudade, e tantos outros. Essas são companhias que a vida me concedeu. A elas dedico esse trabalho! Não há dúvida que a vitória chega para quem caminha! A vida me sorriu! Viva a vida! A ela eu também dedico essa dissertação.

AGRADECIMENTOS

Ao programa de Pós-graduação da UFBA, nas pessoas dos seus coordenadores Prof. João Carlos Salles e Prof^ª. Acylene, respectivamente.

Ao Prof. Edvaldo Souza Couto, meu orientador nessa dissertação, pela sua orientação, disponibilidade e paciência. Ao Prof. Adriano Correia e à Prof^ª Eliana Barbosa pelas sugestões oferecidas durante o Exame de Qualificação, pela leitura dessa dissertação e pela sua avaliação.

Ao PROCES, pelo apoio financeiro na primeira etapa do meu mestrado, através da concessão de uma bolsa de estudos, durante nove meses; à FAPESB pela concessão da bolsa de estudos que cobriu financeiramente a segunda etapa do meu mestrado, sem a qual essa tarefa teria sido bem mais difícil.

A Luciano e Bete da secretaria do mestrado, pela presteza no atendimento, pela paciência na solução de todas as questões no âmbito da secretaria.

Aos amigos do mestrado pela companhia, pela amizade, pelo incentivo, pela força partilhada, pela troca de experiências, pela partilha de informações, de livros e de textos acadêmicos.

Aos professores do programa, especialmente aos que ministraram disciplinas por mim cursadas: Daniel Tourinho, José Crisóstomo, Mauro Castelo Branco.

A todos os amigos que me incentivaram ao longo do mestrado.

À Prof^ª Adilma Rocha e ao Prof. Otávio pela revisão ortográfica e gramatical do texto.

Finalmente, agradeço a Deus, força e esperança em minha vida. A ELE agradeço, na esperança de que tudo se faça sempre novo!

EPÍGRAFE

“A essência do iluminismo é a alternativa cuja inevitabilidade é a da dominação. Os homens sempre tiveram que escolher entre sua submissão à natureza e a da natureza ao si-mesmo. Com a propagação da economia mercantil burguesa, o horizonte obscuro do mito é iluminado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gélidos amadurece a semente da nova barbárie. Coagido pela dominação, o trabalho humano desde sempre se distanciara do mito, em cujo círculo encantado recai sempre de novo sob a dominação”.

Horkheimer e Adorno

“No período da grande divisão em dois blocos colossais, objetivamente compelidos a colidirem um com o outro, o horror continuou. Os conflitos no Terceiro Mundo, o crescimento renovado do totalitarismo não são meros incidentes históricos, assim como tampouco o foi, segundo a ‘Dialética’, o fascismo em sua época. O pensamento crítico, que não se detém nem mesmo diante do progresso, exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história”.

Adorno e Horkheimer

RESUMO

A dissertação, sob o tema Adorno e Horkheimer: a teoria crítica como projeto de emancipação, retoma os textos de Adorno e Horkheimer, investigando o pensamento desses autores, enquanto reflexão acerca da sociedade burguesa a partir dos elementos postos pelo pensamento moderno, alicerçado na afirmação da razão e na promessa de emancipação do homem das amarras dos mitos e do supra-sensível. A reflexão acerca da razão iluminista e do confronto entre a teoria tradicional e a teoria crítica enquanto instância crítica do processo que nasceu na modernidade, cujo resultado é a instrumentalização da razão, sua submissão à técnica, ou seja, o processo de dominação da natureza hostil, perpassa o trabalho dos autores, como um resgate do projeto originariamente emancipatório da razão iluminista. A investigação tem como eixo central a análise de obras como *Teoria tradicional e teoria crítica*, *Dialética do esclarecimento* e diversas obras menores que correspondem às três fases de desenvolvimento do pensamento deles. Na fase inicial os autores estavam ligados à idéia de uma possível emancipação através de uma revolução proletária. Na segunda, há uma descrença na possibilidade de transformação. Seus textos são do período do exílio americano. A terceira fase é marcada pela crítica do “mundo administrado”, em que sobressaem a crítica cultural e da educação e a busca de saídas, consideradas por seus críticos como aporias. As principais questões abordadas podem ser sintetizadas na relação entre a teoria tradicional e a teoria crítica e no seu reconhecimento da transformação da razão em razão instrumental, a questão da dialética do esclarecimento, em que se dá a sobreposição da dominação sobre a emancipação, revelada sobretudo no eclipsamento do sujeito, no antissemitismo e na manipulação da cultura e da informação pelo poder da indústria cultural e, por fim, as questões em que são pontuados os elementos que vinculam a teoria crítica à emancipação. Dessa forma, a crítica se inscreve no exame do processo civilizatório, entendido como paulatino movimento em direção à dominação da natureza e do homem (natureza externa e interna), expressa pela teoria tradicional, que redundava na instrumentalização da razão. Esse estudo permitiu ver na proposta da “educação contra a barbárie”, da “educação para uma consciência verdadeira”, da “educação para a sensibilidade”, na “formação contra a semiformação”, no progresso como desenvolvimento da humanidade; enfim, numa “educação para a emancipação” elementos que, sobrevivendo da crítica, dão guarida a um projeto de emancipação.

Palavras-chave: Teoria crítica, esclarecimento, instrumentalização, indústria cultural, emancipação.

ABSTRACT

The dissertation, about the theme Adorno and Horkheimer: the critical theory as emancipation project, retakes Adorno and Horkheimer texts, investigating the thought of those authors, while reflection concerning the bourgeois society starting from the elements put by the modern thought, found in the statement of the reason and in the promise of the man's emancipation of the myths and oversensitive chains. The reflection concerning the enlightenment reason and confrontation between the traditional theory and the critical theory while critical instance of the process born in the period of modernity, of which result is the instrumentalization of reason, its submission to the technique, in other words, the process of of the hostile nature dominance, surpass the authors' work, as a ransom of the emancipated originally project from the enlightenment reason. The investigation has as central axis the works analysis, for example, traditional theory and critical theory, explanation dialectics and several works less important that they correspond to the three phases of their thought development. In the initial phase the authors were linked to the idea of a possible emancipation through a proletarian revolution. During the second phase, there is a disbelief about the transformation possibility. Their texts are about the American exile period. The third phase is marked by the critic of the 'administered world', which stand out the cultural and education criticizes and the Building Exit, considered by their critics as Pursued. The main approached subjects can be synthesized in the relationship between the traditional theory and the critical theory and in their reason transformation recognition in instrumental reason, the subject about the dialectics enlightenment, in which happen the dominance superposition about the emancipation, revealed above all in the subject's eclipsment, in the antisemitism and in the culture and information manipulation by the power of the cultural industry and, finally, the questions in which the elements are emphasized that link the critical theory to the emancipation. That way, the criticizes enrolls in the civilizing process exam, understood as a slow movement in direction to dominance of nature and of man (external and internal nature), expressed by the traditional theory, that is redundant in the reason instrumentalization. That study allowed to see in the proposal of the education against the barbarism ', of the education for a true ' conscience, of the education for the sensibility ', in the formation against the semiformation ', in the progress as the humanity's development; finally, in an ' education for the emancipation ' elements that, come up from the critic, give helping to an emancipation project.

Keywords: critical theory, enlightenment, instrumentalization, cultural industry, emancipation.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
-----------------	----

Capítulo I

A teoria crítica na perspectiva da razão emancipatória.....	19
1.1. Teoria crítica: condição de possibilidade da crítica social.....	19
1.2. Teoria crítica como crítica da estrutura da sociedade burguesa.....	28
1.3. Teoria crítica e emancipação.....	35

Capítulo II

A modernidade na perspectiva da dialética do esclarecimento.....	46
2.1. A modernidade e a “autodestruição do esclarecimento”.....	48
2.2. O progresso como instrumentalização da razão.....	61
2.3. Indústria cultural e a razão instrumentalizada.....	70

Capítulo III

Teoria crítica e educação: educação “para uma consciência verdadeira” e para e emancipação.....	83
3.1. progresso e teologia: afirmação dos valores da humanidade e recusa da prevalência do mal.....	84
3.2. Formação contra a semiformação: educação crítica e formação cultural.....	97
3.3. Educação e emancipação.....	104

Conclusão.....	115
----------------	-----

Referências Bibliográficas.....	123
---------------------------------	-----

INTRODUÇÃO

Essa dissertação tem como eixo a investigação da teoria crítica da sociedade em Adorno e Horkheimer visando um projeto de emancipação em contraposição à dominação do homem e da natureza. A teoria crítica faz jus ao programa iluminista de ousar pensar por si mesmo, como condição de possibilidade de autonomia do homem. Ela se vincula, portanto, à tradição iluminista que vê a razão como substrato de emancipação. Adorno e Horkheimer, diante disso, repudiam a negação desse potencial libertador do projeto iluminista. Eles acentuam que a razão que se erguera como promotora da liberdade se instrumentaliza, se afasta do seu projeto originário, transformando-se em razão instrumental e caminho que a humanidade trilha em vista da dominação da natureza e do homem. O pensamento crítico tem suas raízes no projeto iluminista, libertário, experimentado de modo emblemático na Revolução Francesa, sinal de um novo momento de realização da humanidade em que os homens se desvencilham de suas antigas amarras e partem em direção a um horizonte novo.

A teoria crítica se dirige à razão que outrora alicerçara a liberdade e doravante se vê presa às artimanhas da dominação, transformando-se em instrumento desta. Adorno e Horkheimer põem em cheque as conquistas da razão iluminista. Para eles, a razão é sobremaneira emancipatória, e ao instrumentalizar-se nega o seu fundamento. A teoria crítica visa repensar a própria racionalidade, resgatando o significado de guiar-se pela razão. Desse modo, a crítica parte de uma suspeita lançada sobre as condições de vida a que estão submetidos os homens, onde “[...] a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 11), levando à “autodestruição do esclarecimento”. A teoria crítica conserva, assim, no horizonte do projeto iluminista, um projeto emancipatório, visto que a liberdade se constrói a partir do pensamento esclarecido. Em função disso, no esclarecimento está presente um projeto de emancipação.

O pensamento de Adorno e Horkheimer, enquanto filosofia social, se interessa pela crítica social, enfrentando a realidade e penetrando nos porões da sociedade. Eles investigam as condições de uma humanidade que havia se afirmado como protagonista de seu próprio destino e de sua história, mas que acabou por arruinar os alicerces da racionalidade,

colocando sob suspeita as suas conquistas. O esclarecimento como destino da humanidade foi ascendendo ao obscurantismo da razão instrumental. A crítica dessas condições de vida tem como propósito reavaliar as conquistas da razão, recuperando as prerrogativas de liberdade e autonomia da humanidade. Isso significa reconhecer “o insulto e a injúria à felicidade” como estágio final de “desumanização da era contemporânea” (MERQUIOR, 1969, p. 50). Essas considerações levam à indagação sobre o significado da crítica à razão instrumental e, ao lado dela, à questão do sentido da emancipação. Essas questões implicam na exigência do esclarecimento da própria racionalidade, nos moldes em que fora pensado por Kant, isto é, como condição de possibilidade de o homem atingir sua maioridade e autonomia. Esse movimento de esclarecimento tem sua fonte no processo crítico denominado “pensamento negativo”, ou “teoria crítica”. Nesses conceitos estão presentes os elementos fundamentais para o propósito principal dessa investigação: o projeto de emancipação. Essa posição crítico-emancipatória é reafirmada tardiamente quando eles lembram que a divisão do mundo em dois blocos, os conflitos no Terceiro Mundo, a ameaça do totalitarismo sempre presente são fatores decorrentes do processo histórico do desenvolvimento da racionalidade instrumental tanto quanto fora o fascismo, segundo demonstra a “Dialética”. Para eles, o pensamento crítico frente a esse estado de coisas vai à procura dos resquícios de liberdade e de uma humanidade que ainda persiste, embora o curso da história aponte para o contrário.

A Dialética do Esclarecimento, desse modo, indaga a respeito da lógica com que é pensado o processo histórico da civilização ocidental. O sonho de uma humanidade emancipada e “iluminada” transformou-se em uma nova barbárie. Dessa forma, o trabalho desenvolvido por eles faz a crítica da razão instrumental. Em outros termos, a teoria crítica intenta examinar o conceito de racionalidade que está na base da moderna cultura industrial e procura investigar nesse conceito as suas falhas, ou os vícios da racionalidade instrumental. Para os dois autores, “o fascismo é a verdade da sociedade moderna”.

O projeto emancipatório que Adorno e Horkheimer engendram parte da constatação de que esta sociedade está eivada de mecanismos e artimanhas que falseiam a visão da realidade, dificultando um livre e autêntico reconhecimento dos acontecimentos. Há um anuviamento das consciências pessoal e coletiva que impede de se ver a realidade dos fatos. Então, dessa análise ou crítica da sociedade emerge variados temas, cujo escopo é levar à consecução de uma sociedade emancipada. Nesse âmbito, sobressai o tema da indústria cultural que, enquanto instrumento de produção e veiculação dos bens culturais, exerce grande poder de

controle sobre a capacidade de nossa avaliação crítica dos mecanismos norteadores da sociedade e de suas estruturas. A ideologia da indústria cultural encobre a real configuração da sociedade, sua situação e os seus acontecimentos, colaborando com as situações de permanente negação da liberdade. Por isso, a busca pela liberdade torna-se um discurso sobre uma realidade marcada pela não liberdade. A indústria cultural, manipulando os meios de produção e difusão da cultura, utiliza como veículo os meios de comunicação de massa para mascarar a realidade social, dando aos bens culturais um caráter de negócio lucrativo, conforme observam: “o cinema e o rádio não precisam mais se apresentar como arte. A verdade é que não passam de um negócio, eles a utilizam como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 114).

A sociedade, dessa forma, utiliza-se ideologicamente da técnica de produção e reprodução da arte para a preservação de si própria, para a sua legitimação social. Ela proporciona às pessoas a falsa ilusão de que tudo vai bem, através de uma cultura massificada que encobre a real situação, apresentando uma visão harmônica da sociedade, não obstante a desordem social e política. É o jogo da massificação. A teoria crítica faz a crítica da ideologia dos mecanismos de sustentação da opressão e da tenacidade do poder totalitário. Pode-se considerar, então, que a sociedade é uma falsa ordem estabelecida pela harmonia aparente, dominada pela ideologia dos poderosos, tendo a seu serviço a indústria cultural. Frente a esse quadro, surge a necessidade da crítica, intentando esclarecer a que tipo de sociedade esta ideologia serve.

A justificativa dessa pesquisa pode ser encontrada na constatação dos fatos que marcaram o mundo na primeira metade do século XX e na observação dos resultados daí emanados para as gerações posteriores. O contexto político e social em que estavam inseridos os autores e o modo como eles perceberam as contradições da época em muito justifica a retomada de seu pensamento, sobretudo porque em grande parte o nosso tempo revive aquelas condições de vida que contextualizaram o pensamento e a atividade de ambos. De qualquer modo, a ameaça fascista e totalitária não abandonou o mundo de hoje. Há um ambiente de fechamento à transformação gerado pelo mundo administrado, “unidimensional”.

Esse trabalho, por conseguinte, examina a premente exigência de conquista da emancipação diante das condições de opressão que dominam o cenário sócio, político e econômico da sociedade contemporânea. Ele acompanha Adorno e Horkheimer em sua reflexão sobre a

sociedade contemporânea, investigando o sentido de emancipação que eles propugnam. Com esse propósito foi investigado o pensamento dos autores da *Dialética do Esclarecimento* no que concerne à crítica da sociedade contemporânea e à resposta que procura oferecer ao problema da exploração e da dominação, cujo pano de fundo é um projeto emancipatório, mediante a teoria crítica da sociedade. Para tanto, a pretensão é compreender o processo de formulação da teoria crítica como um instrumento de crítica social, pelo enfrentamento da realidade, através do exame das razões que conduziram a sociedade iluminista a se degenerar em barbárie, em “autodestruição do esclarecimento”. Por esse intermédio, demonstra-se que a teoria crítica é um claro não à razão instrumentalizada e à sociedade administrada, considerando-as como resultado de um desvio na trajetória originalmente emancipatória da razão. A constatação é que a razão que fora proposta como condição de possibilidade de “autonomia” e “autodeterminação” transformou-se em razão instrumental a serviço de uma sociedade totalmente administrada. Nisso encontram-se as razões que levaram àquilo que Adorno e Horkheimer denominam de “limites do esclarecimento”, como fator desencadeador da perseguição e dizimação dos judeus pelo regime totalitário do nazismo, resultando em completa degradação da razão como sintoma do irracionalismo que penetrou na estrutura da sociedade de nosso tempo. Nesse contexto, é mister considerar o significado da “indústria cultural” para uma compreensão mais precisa do seu papel no exercício de manipulação dos dados da realidade, intentando subjugar ideologicamente a sociedade “ilustrada”. A indústria cultural erige-se, nessas condições, em atividade do processo de instrumentalização ideológica dessa sociedade.

O pensamento crítico de Adorno e Horkheimer significativamente desenvolvido na *Dialética do Esclarecimento*, e que caracteriza seu projeto crítico, parte da constatação da “infatigável autodestruição do esclarecimento” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 11) promovida pelos que defendem ou proclamam a emergência da razão como a grande conquista do tempo presente. Para eles, a alienação promovida pelo pensamento convertido em mercadoria, num “[...] processo global de produção” faz com que não haja oposição à ciência oficial, visto que tais tendências também se modificaram acompanhando a Ideologia. A saída da superstição pretendida pela filosofia iluminista do século XVIII não logrou êxito; muito ao contrário, ela passou para o lado daquilo que desejava rejeitar. Diante disso, eles constatarem a inexistência da liberdade na sociedade pelo próprio fato da ausência do “pensamento esclarecedor”, uma vez que a existência deste é condição essencial para a existência daquela. Esse é o cerne da questão que o pensamento crítico enfrenta.

Adorno e Horkheimer (1985, p. 13) denunciam o descaminho da razão iluminista, fazendo uma digressão aos fatos concretos ou formas concretas de sua manifestação, tais como: “as formas históricas concretas, as instituições da sociedade, entrelaçadas a esse pensamento”, diagnosticando que elas “contêm o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte”. Com isso, eles sentenciam que o esclarecimento precisa acolher “dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo”. Fora disso o pensamento perde sua condição de transformação, emancipação e autonomia. Eles visam o enfrentamento pelo próprio pensamento crítico da feição real do esclarecimento, propondo o reconhecimento pelo próprio esclarecimento dos elementos destrutivos do progresso. Há uma exigência de que a razão passe por um verdadeiro esclarecimento. Esse é o programa específico para o qual aponta o trabalho da teoria crítica, diante das contradições que marcam o desenvolvimento do projeto da razão esclarecida.

A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar-se dominar pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranóia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 13).

Ao indicar “a ameaça internacional do fascismo” como progresso convertido em regressão, os dois frankfurtianos derrubam a pretensão do positivismo de pensar o progresso como conquista da razão que emancipa o homem, tornado doravante senhor da natureza e de si mesmo. A isso eles caracterizam como uma “cortina ideológica”. As conquistas técnicas, criando uma nova metafísica, calcada nessa “cortina ideológica” que silencia a sociedade quanto à verdade do real, são a verdadeira regressão que o progresso gera: a recaída do esclarecimento na mitologia. Posto isso, pode-se dizer que o conceito de dialética do esclarecimento orienta o trabalho de Adorno e Horkheimer, tornando inteligível o entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, da natureza e de sua dominação. A crítica pretende preparar um novo conceito de esclarecimento, dando-lhe uma nova configuração que o liberte da dominação cega. A crítica deles reconhece duas teses principais: o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter-se em mitologia. Essas teses são elaboradas a partir da dialética do mito e do esclarecimento na Odisséia, como um dos mais significativos testemunhos da civilização burguesa ocidental, tendo como núcleo os conceitos de sacrifício e de renúncia, pelos quais se dá a revelação da diferença e da unidade da natureza mítica e do domínio esclarecido da natureza.

A teoria crítica e sua relação com o projeto emancipatório são de uma importância fundamental para a compreensão das condições de vida em nosso tempo. Hoje, como ontem, independente das conquistas tecnológicas e da melhoria das condições de vida para grande parcela da comunidade humana, notadamente nos países da Europa, em parte da América do Norte e dos países asiáticos e também em países emergentes em todos os continentes, a vida continua sendo ameaçada em suas variadas vertentes: econômica, política, ecológica, etc. Diante de tal evidência, o projeto da emancipação do sujeito, há tanto pensado, está continuamente ameaçado, tendo sido apenas iniciado, sem uma previsão real de efetivar-se, tornando por isso urgente a necessidade de que a humanidade não prescindia desse sonho acalentado e arquitetado na consciência de homens e mulheres de “boa vontade”: intelectuais e ativistas políticos. Em tais condições, a crítica social vinculada a um projeto emancipatório é significativa. Para tanto, conta-se nesse trabalho com o arcabouço teórico/crítico de Adorno e Horkheimer como forjadores de um novo modo de pensar o mundo contemporâneo com sua ideologia e suas contradições. Motivo pelo qual o estudo em torno do pensamento dos autores supracitados é de grande relevância para se pensar o mundo atual, tanto pela importância dos autores para o pensamento político e social contemporâneo quanto para a compreensão do contexto sócio/político em um mundo globalizado.

A abordagem desse trabalho compreende a teoria crítica como elemento teórico fundante de um movimento capaz do enfrentamento do nacional socialismo alemão e dos desdobramentos da racionalidade burguesa capitalista. De outro modo, intenta compreender o caminho empreendido por Adorno e Horkheimer em vista de seu projeto emancipatório, destacando em seu pensamento os elementos que sustentam esse projeto. Por fim, procurou-se estabelecer uma relação entre a teoria crítica de Adorno e Horkheimer e o projeto emancipatório do esclarecimento, enquanto projeto de aquisição da autonomia e liberdade apregoadas por Kant, conforme sua definição de Iluminismo, ou seja, a entrada do homem na maioridade.

Objetivamente essa pesquisa procurou reconhecer em que consiste a teoria crítica e o projeto de emancipação, estabelecendo uma relação entre este e a teoria crítica da sociedade pela análise dos pressupostos da indústria cultural, da crítica à cultura de massa, da degradação e limitação da razão por meio da razão instrumental e do anti-semitismo. Para isso, partiu-se da análise da teoria crítica desde o seu princípio tanto como crítica da sociedade que se estabeleceu na Alemanha do nacional socialismo hitleriano quanto da crítica da sociedade oriunda das entranhas da razão instrumental. O seu objetivo é dirigido ao projeto

emancipatório em Adorno e Horkheimer, reconhecendo as condições de possibilidade de sua efetivação. Dessa forma, o interesse se dirige à busca dos pressupostos da emancipação: a crítica social, a oposição à razão instrumentalizada e à sociedade administrada. Esses elementos são resultantes de um desvio na trajetória originariamente emancipatória, proposta pelo esclarecimento como caminho que conduz “à autonomia e à autodeterminação do homem”. Esse processo passa pelo deciframento do significado da expressão “limites do esclarecimento”, consubstanciados na dizimação dos judeus pelo regime totalitário do nazismo, enquanto degradação da razão e sintoma do irracionalismo que se abateu sobre a humanidade. Em outras palavras, os objetivos dessa pesquisa podem ser sintetizados nos seguintes pontos: investigação na obra de Adorno e Horkheimer dos elementos que levam à compreensão da teoria crítica como projeto de emancipação; pesquisa sobre a evolução do seu conceito de teoria crítica, permitindo perceber o seu desenvolvimento e as configurações que toma ao longo de sua história; averiguação da pertinência da teoria crítica como um projeto de emancipação, descobrindo suas modalidades e o seu alcance para se pensar a sociedade em nosso tempo e um projeto político capaz de conduzi-la à autonomia e à liberdade.

O trabalho foi desenvolvido através da leitura sistemática dos dois autores, tendo como referências bibliográficas principais as seguintes obras: *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, *Filosofia e Teoria Crítica*, *Dialética do Esclarecimento*, *Eclipse da Razão*, *Educação e Emancipação*, dentre outras. Essas obras nortearam a pesquisa no sentido de trazer presente os principais temas por eles abordados, bem como a evolução da reflexão que eles foram produzindo ao longo do tempo, em vista de maturar suas posições. Além disso, a pesquisa foi orientada por comentadores abalizados, brasileiros ou não. Destacam-se, nesse sentido, afora outros: Olgária Matos, Bárbara Freitag, Paulo Sérgio Rouanet, Marcos Nobre, Rodrigo Duarte, Zoltan Tar, Phil Slater, Rolf Wiggesshaus, Martin Jay, Marc Jimenez, P-L Assoun, Márcia Tiburi, Jean Marie Gagnabin e Bronner. Essas referências bibliográficas auxiliares trouxeram tanto estudos de temas pontuais quanto informações historiográficas. Elas favoreceram o diálogo com o pensamento de Adorno e Horkheimer. Além dessas, foram utilizadas obras específicas de história da Escola de Frankfurt e de teoria social e política, como também autores que tomam o pensamento de Frankfurt (Adorno e Horkheimer) como referencial de pesquisa e de compreensão da realidade contemporânea. Essa metodologia permitiu estabelecer uma relação entre o pensamento dos autores e seus comentadores, atendendo ao objetivo de aprofundamento deste pensamento para uma correta construção do presente trabalho, por meio de uma compreensão mais exata das idéias desenvolvidas por

eles. Ela tentou colher os elementos principais do pensamento de Adorno e Horkheimer. A intenção própria dessa metodologia foi estabelecer uma análise filosófica das condições políticas e sociais no contexto dos autores e em nosso tempo, visando atender ao intuito da linha de pesquisa “Filosofia e Teoria Social” do programa de pós-graduação da Universidade Federal da Bahia, na qual esse trabalho se inscreve. O estudo acurado do pensamento de Adorno e Horkheimer se configura em um importante instrumento para a compreensão da realidade atual. Esse trabalho partiu da idéia que a teoria crítica visa à emancipação das condições de dominação política, social, econômica, cultural, ideológica, etc. A linha de argumentação, em diálogo com Horkheimer e Adorno, segue a investigação sobre a consistência da teoria crítica enquanto projeto emancipatório, como elemento fundante de uma nova forma de pensar o mundo que implica na revisão da própria razão e dos seus resultados.

A dissertação está distribuída em três capítulos, nos quais são desenvolvidas as temáticas que em meu parecer são pertinentes para a discussão em torno da relação entre a teoria crítica e o projeto de emancipação. No primeiro capítulo procurei apresentar uma caracterização da teoria crítica, a partir de dois textos de Horkheimer. Há, de certa forma, uma exposição da gênese da teoria crítica tal como fora construída por Horkheimer no “manifesto de 1937”. Esse capítulo pautou-se na necessidade de apresentar as linhas gerais, o significado e o método da teoria crítica, como um pensamento crítico que funda uma filosofia social vinculada, principalmente, ao trabalho de Horkheimer como diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt e professor daquela cadeira na Universidade de Frankfurt. Refere-se a um primeiro período da teoria crítica em que se evidencia “a articulação entre as dimensões da negatividade dialética e de sua superação”, bem como, entre outros temas, a questão do dualismo entre teoria e práxis evidenciada na crítica ao dualismo cartesiano entre o pensar e o ser. Questão esta objeto da caracterização da diferença entre *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*.

O segundo capítulo se norteou pelos textos *Dialética do Esclarecimento e Eclipse da Razão*. Nele discute-se o conceito de modernidade à luz da Dialética do Esclarecimento. Com isso, foram levantadas as diversas problemáticas que na compreensão dos dois autores frankfurtianos definem a modernidade como regressão ao mito, como espaço de dominação política, econômica, cultural e ideológica. Aqui estão presentes os elementos que tinham sido apontados no primeiro capítulo. Agora a posição deles se acirra em torno da impossibilidade

de uma transformação da realidade a partir do proletariado. Outros elementos se interpõem ao projeto marxiano de transformação da sociedade pela revolução proletária. Esses novos elementos dão margem para se pensar a realidade a partir da idéia de “mundo administrado” que caracteriza a última fase do pensamento deles. Esses novos elementos caracterizam-se pela ascensão do nazismo, pela superposição da razão instrumental sobre a razão emancipatória, pela ideologia da indústria cultural, pela exacerbação do anti-semitismo e a conseqüente dizimação dos judeus, pelo stalinismo. Enfim, pela dominação que é operada em todos os níveis da sociedade pela razão instrumental. Esse ambiente de impossibilidade deságua no mundo administrado.

O terceiro capítulo, ambientado no período final de reflexão dos autores, se deteve na busca de aspectos do pensamento de Adorno e Horkheimer que permitem enfrentar os impasses que foram postos pelo mundo administrado e propor ainda uma recuperação do élan emancipatório da razão. Desse modo, a pesquisa se orientou pela proposta pedagógica, ou seja, ela vislumbrou nos textos pedagógicos de Horkheimer e, sobretudo, de Adorno requisitos que levam à possibilidade de emancipação. O seu pensamento pedagógico gira em torno da questão de avaliar os últimos acontecimentos e, avaliando-os, torná-los inócuos. Isso significa revisar as posições, reelaborando a possibilidade de superação das catástrofes de que foram testemunhas as últimas gerações. Nesse capítulo, a discussão ao redor de temas como a desbarbarização, a educação crítica, a formação cultural contra a semiformação, a educação para a sensibilidade, a revisão do conceito de progresso, enquanto espaço de recuperação do conceito de progresso da humanidade, o próprio tema da teologia e sua definição como rechaço do mal como última palavra para a humanidade, etc. permitem buscar o conceito de emancipação. Eles tornam possível repropor o projeto de emancipação que nascera das entranhas da razão esclarecida.

Assim sendo, a teoria crítica como referencial teórico de exame da sociedade burguesa capitalista contemporânea por Adorno e Horkheimer, embora se situando em diferenciados momentos da história do século XX, parece ter permanecido fiel à construção do projeto de emancipação que ela referencia pelo próprio instrumento da crítica. A disposição de cada capítulo intenta acompanhar a evolução do pensamento de Adorno e Horkheimer, bem como perceber em que sentido – diante de um pensamento que evolui à medida que novos acontecimentos vão se apresentando, fiéis ao propósito de ‘interpretar o mundo’, tomando novos matizes – se pode encontrar em toda a sua trajetória uma gana de inconformismo e de

emancipação, à luz da máxima “Sapere aude!”; mantém-se sempre viva a proposta iluminista do ousar pensar. Como vê-se, a pesquisa procurou recuperar a idéia de que permaneceu na teoria crítica da sociedade uma gana de emancipação. Emblemático dessa tese é a argumentação no prefácio à edição alemã da *Dialética do Esclarecimento*, onde os referenciados autores alertam para a necessidade da defesa da liberdade, como tarefa própria da teoria crítica.

No período da grande divisão em dois blocos colossais, objetivamente compelidos a colidirem um com o outro, o horror continuou. Os conflitos no Terceiro Mundo, o crescimento renovado do totalitarismo não são meros incidentes históricos, assim como tampouco o foi, segundo a ‘Dialética’, o fascismo em sua época. O pensamento crítico, que não se detém nem mesmo diante do progresso, exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 9).

CAPÍTULO I

A TEORIA CRÍTICA NA PERSPECTIVA DA RAZÃO EMANCIPATÓRIA

A teoria crítica não almeja de forma alguma apenas uma mera ação do saber, ela intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora.

Max Horkheimer

Esse primeiro capítulo objetiva apresentar a gênese da teoria crítica a partir do “manifesto de 1937” de Horkheimer. Nele são discutidas as linhas gerais, o significado e o método da teoria crítica, como um pensamento crítico que funda uma filosofia social vinculada ao trabalho de Horkheimer como diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt e professor dessa cadeira na Universidade de Frankfurt. Refere-se a um primeiro período da teoria crítica em que se evidencia “a articulação entre as dimensões da negatividade dialética e de sua superação”, bem como, dentre outros temas, a questão do dualismo entre teoria e práxis evidenciada na crítica ao dualismo cartesiano entre o pensar e o ser. Questão esta objeto de caracterização da diferença entre “*Teoria Tradicional e Teoria Crítica*”. Para tanto, o primeiro tópico discute a teoria crítica como condição de possibilidade da crítica social, configurando-se seja como método crítico frente à teoria tradicional seja como orientação a um estado racional da sociedade, ou, como diz, ao “autoconhecimento do homem”. Passa-se em seguida à abordagem da teoria crítica - instrumento de crítica da estrutura da sociedade burguesa - onde é tratada a teoria crítica como o desvelamento das contradições da sociedade tecnocrata. Ela se mostra, enquanto estatuto do pensamento crítico, como rejeição de um sistema ordenado. O terceiro e último tópico do capítulo se reporta à teoria crítica e sua relação com a emancipação. Nesse sentido, ela se caracteriza como uma tarefa de engajamento político frente às mudanças da sociedade burguesa.

1.1. Teoria crítica: condição de possibilidade da crítica social

Esse tópico intenta investigar a teoria crítica e sua implicação para o pensamento filosófico-social. A teoria crítica se constitui em uma importante reflexão sobre a contemporaneidade, por um olhar aguçado sobre suas possibilidades e contradições. Nesse sentido, ela é um olhar crítico sobre a realidade. Com razão, ela pode ser caracterizada como condição de

possibilidade da crítica social, ou melhor, uma teoria sobre as condições de possibilidade do “fazer-crítica” social (DUSSEL, 2002, p. 331). Horkheimer, ao apresentar uma caracterização da teoria crítica, no ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*,¹ nos leva a pensar nas condições de possibilidade da elaboração da crítica social, evidenciadas na distinção que faz entre uma e outra teoria. Essa diferenciação marca seus intentos ao longo de toda essa obra e voltará, com outros matizes, em outras posteriores, em especial ao tratar do tema da razão instrumental. Esta distinção é reafirmada em um outro ensaio sob o título de *Filosofia e Teoria Crítica*, no qual faz menção ao ensaio anterior, salientando que tal diferença é referendada por dois métodos gnosiológicos que se fundamentam no “Discurso do Método” de Descartes, o primeiro; e o segundo, na crítica da economia política. Para ele, o método cartesiano é o que vigora em todas as ciências especializadas, ou seja, “organiza a experiência à base da formação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual”. Em contrapartida, o segundo método “tem como objeto os homens como produtores de todas as formas históricas de vida” (HORKHEIMER, 1991c, p. 69). A teoria crítica então se configura como método crítico, cuja “[...] originalidade consiste antes na tentativa de operar uma mediação entre os puros dados recolhidos pelas ciências sociais e o projeto histórico da liberdade humana, que postula um conhecimento objetivo dos fins” (FAGONE, 1974, p. 537).²

Teoria crítica: análise crítica frente à teoria tradicional

Em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* o ponto de partida é uma conceituação da teoria nos moldes da ciência moderna, vinculada ao método científico, em que o sistema universal da ciência se apresenta como a meta de toda teoria. Horkheimer assegura que um dos princípios científicos é a aceitação desse tipo de teoria que leva à prática científica como um todo, partindo da constatação da existência de um sistema científico canonizado, consolidado pela teoria como “o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível” (HORKHEIMER, 1991b, p. 31). O método dedutivo leva à aplicação universal da teoria, que conduz ao estabelecimento de um sistema científico que norteia toda pesquisa, inclusive a que é dirigida ao ser humano e à sociedade.

¹ Esse ensaio é reconhecido pelos comentadores como o “manifesto” da teoria crítica. Por sua vez, Slater (1978, p. 54) diz que o “manifesto” destila vários componentes estruturados na *Zeitschrift* desde sua criação: “a teoria tradicional vinha sendo atacada desde o primeiro número”. Bronner (1997, p. 91) o chama de “obra seminal para o novo empreendimento filosófico”. Nele sobressai a crítica social, pela qual se pode caracterizar a obra em questão como “manifesto” da teoria crítica, pelo seu caráter programático.

² A tradução de todos os textos italianos aqui oferecida é própria.

O aparato conceptual [...] empregado na determinação da natureza inerte serve também para classificar a natureza viva, podendo ser utilizado a qualquer momento por toda pessoa que tenha aprendido o seu manejo, isto é, as regras da dedução, o material significante, os métodos de comparação de proposições deduzidas com constatações de fatos, etc. (HORKHEIMER, 1991b, p. 31).

Esta é uma condição do sistema unificado que norteia a teoria tradicional, culminando na eliminação de toda contradição, constituída a partir do modo como a teoria está associada à ciência e de como essa concepção de teoria se vincula, em sua origem, à filosofia moderna. O autor, tecendo considerações acerca do sistema científico lógico-dedutivo, sistemático, nota que uma de suas exigências é a conexão de suas partes, bem como a supressão de contradições internas. O intento da teoria crítica é mostrar a incapacidade dessa teoria em oferecer elementos para um projeto emancipatório e de autonomia do homem, como pretendia o esclarecimento iluminista. Desse modo, Fagone (1974a, p. 530-531) acentua que “o projeto da libertação dos medos e dos mitos do passado, que constituía a ambição do iluminismo, se transformou paradoxalmente em novos mitos e em novos medos, dos quais é responsável o próprio iluminismo”.

Nesse sentido, no “manifesto” há uma problematização crítica de “filosofia social”, em que se dá uma articulação entre a refletividade filosófica, fundamentada sobre a exigência do conceito, e a investigação científica, apoiada no dado empírico. Tal processo traduz a consciência crítica que este *ensaio* ressalta. A Escola de Frankfurt se constitui, enquanto teoria crítica da sociedade, em um projeto científico caracterizado pela “filosofia social” e em uma atitude, que é a teoria crítica, que poderia ser entendida como um método que substancia a possibilidade da crítica social (ASSOUN, 1989, p.14). Horkheimer, comungando com essa tese e acentuando a crítica à teoria tradicional, faz referência a um tipo de pesquisa social que leva em conta nas ciências do homem e da sociedade o modelo das ciências naturais. Tal posicionamento sinaliza para aquela discussão que se fará mais tarde através de Adorno em torno do positivismo na sociologia,³ como uma característica da sociologia alemã. Nessa direção, o autor, ao referir-se à natureza viva, constata a pretensão da ciência de ser capaz de dar conta de toda a realidade, explicando-a. No *ensaio*, essa intenção da pesquisa de levar em consideração nas ciências do homem e da sociedade o modelo das ciências naturais será fortemente combatida. Esse combate se configura em denúncia da presença de um positivismo

³ Essa discussão fora feita sobretudo entre Popper e Adorno, cujo conteúdo aparecera no texto de Adorno: “Considerações sobre o positivismo na sociologia alemã” e na obra de Popper: “Sobre a lógica da pesquisa nas ciências sociais”. Habermas também participou desse debate, produzindo o texto: “*Teoria analítica da ciência e dialética. Contribuição à polêmica entre Popper e Adorno*”.

científico nas ciências do espírito, visto utilizar o mesmo expediente teórico próprio das ciências da natureza - a que ele adjetiva como as “mais venturosas”, por serem carregadas de potencial aplicativo. Constitui-se assim um imbricamento entre ciência natural e ciências sociais, sob a égide da teoria, em sentido tradicional, como a conexão de elementos logicamente encadeados e isentos de contradições.

A teoria crítica reage a essa idéia. O pensamento crítico foca sua atenção não propriamente sobre o significado da teoria, compreendida de modo geral, mas somente sobre a teoria elaborada “de cima para baixo”, sem a problemática que diz respeito a uma ciência particular, assegura Horkheimer. Aqui reside de certa forma, o cerne de sua posição frente à teoria tradicional. Para tanto, cabe à sociologia fugir das possíveis armadilhas do sistema científico, privilegiando, de um lado, os elementos ou aspectos concretos da sociedade para a formulação de conceitos gerais e, de outro, tendo em conta as contradições dos fenômenos sociais; coisa que a teoria tradicional camufla ou não assimila em sua estrutura. Horkheimer considera que há uma conexão estreita entre um determinado conceito de teoria e a ciência moderna, calcada nas concepções da filosofia moderna. Ela sustenta um encadeamento lógico de seus procedimentos investigativos, baseado num sistema científico e apoiado por essa teoria, enquanto relação entre os mecanismos empíricos e um corpo de princípios teóricos. Nessa coerência relacional estão pautados o seu êxito e sua reivindicação metodológica, a qual recusa, em certa medida, toda espécie de contradição como uma ameaça à teoria ou ao experimento científico.

Horkheimer mantém a crítica à prática de aplicar às ciências sociais os mesmos procedimentos metodológicos das ciências naturais, pelos quais tem origem o sistema científico unificado, que não parte das contradições e nuances da sociedade, subestimando os fenômenos sociais que são sempre multifacetados. O modo de existência da teoria em sua vertente tradicional é o encadeamento lógico-procedimental, em que afirma uma vinculação entre os progressos técnicos e o modo de funcionamento da ciência.

Contra as fronteiras estreitas de uma sociologia ‘positiva’, recalcada sobre as ciências naturais, que se limita à constatação dos fatos, à sua classificação e à definição de leis objetivas, Horkheimer e Adorno colocam em relevo a insuficiência de tal método, inadequado a colher a ‘totalidade’ dos fenômenos sociais e, sobretudo, incapaz de projetar o modelo de uma sociedade mais justa e mais livre, diferente da existente (FAGONE, 1974a, p. 532-533).

Evidencia-se, em tal perspectiva, a tarefa da teoria tradicional de assegurar a prática das ciências naturais, em vista apenas de atender à eficiência do procedimento. Horkheimer, nesse ensejo, vincula a crítica desse procedimento à crítica da economia política em que há o desvelamento do mecanismo de produção capitalista, desmascarando as relações de exploração marcadas por um processo social invisível. O mecanismo que sustenta a atividade do cientista se presta a muitos equívocos, reconhece ele: “alguns traços da atividade teórica do especialista são transformados em categorias universais, por assim dizer, em momentos do espírito universal, do logos eterno, ou antes, traços decisivos da vida social são reduzidos à atividade teórica do cientista” (HORKHEIMER, 1991b, p. 38). O autor sentencia a esse respeito, dentre outras considerações, que a ciência sente-se onipotente, calcada no ideal de um sistema fechado. A teoria se presta, conforme o projeto científico, à consolidação do sistema que a tudo enquadra, norteando ainda a racionalidade científica e instrumental.

Horkheimer situa a teoria tradicional no âmbito de uma relação partida entre o objeto e a sociedade, ou seja, as ciências são pensadas sem relação com os processos sociais. Elas têm vida própria, são “fetichizadas”, escondendo as relações de exploração e de dominação no interior da sociedade, enquanto se eximem de expor suas contradições, uma vez que a teoria científica se sustenta na convicção da não existência de contradições no seu interior. A teoria crítica, ocupando-se com a crítica desse processo, associa-se ao marxismo na sua crítica ao capitalismo, enquanto relação de exploração do trabalho pelo capital, através da mais-valia, e pela fetichização da mercadoria. É uma crítica das relações econômicas da sociedade pela exploração na relação capital e trabalho.

A teoria crítica começa com a caracterização de uma economia baseada na troca, pois se ocupa com a época atual. Os conceitos que surgem em seu início, tais como mercadoria, valor, dinheiro, podem funcionar como conceitos genéricos pelo fato de considerar as relações na vida social concreta como relações de troca, e de se referir aos bens a partir de seu caráter de mercadoria (HORKHEIMER, 1991b, p. 56).

Ele evidencia essa postura crítica ao esclarecer em que consiste a teoria crítica,⁴ onde revela que esse comportamento toma a própria sociedade como objeto, reconhecendo a estrutura da sociedade em sua inteireza, também em suas contradições.

⁴ Em nota, o autor diz: “Este comportamento será denominado a seguir de comportamento ‘crítico’. Mas é ‘crítico’ não tanto no sentido da crítica idealista da razão pura como no sentido da crítica dialética da economia política. Este termo indica uma propriedade essencial da teoria dialética da sociedade (n. do A.)” (HORKHEIMER, 1991b, p. 44).

Nobre (2004, p. 25), interpretando esse comportamento marcadamente crítico como um dos pressupostos básicos da teoria crítica, o vincula à sua matriz marxiana, assegurando que “[...] a tarefa primordial da Teoria Crítica desde sua primeira formulação na obra de Marx é a de compreender a natureza do mercado capitalista”. Ele justifica essa medida e a importância que ela adquire em Marx, considerando que “[...] o mercado capitalista não é simplesmente um elemento social entre outros, mas é o centro para o qual convergem todas as atividades de produção e reprodução da sociedade”. Assim sendo, a crítica marxista permite a Horkheimer examinar a realidade a partir do viés da economia burguesa como uma condicionante primeira da realidade social e política. Por isso propõe a crítica da estrutura social que domina a consciência individual e maneja o conjunto da sociedade para seus fins, enquanto adianta a solução da reflexão crítica:

Mesmo que este comportamento provenha de estrutura social, não é nem a sua intenção consciente nem a sua importância objetiva que faz com que alguma coisa funcione melhor nessa estrutura. [...] Em regra geral o indivíduo aceita naturalmente como preestabelecidas as determinações básicas da sua existência e se esforça para preenchê-la. Ademais ele encontra a sua satisfação e sua honra ao empregar todas as suas forças na realização das tarefas, apesar de toda a crítica enérgica que talvez fosse parcialmente apropriada, cumprindo com afã a sua parte. Ao contrário, o pensamento crítico não confia de forma alguma nesta diretriz, tal como é posta à mão de cada um pela vida social. A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é eliminada na teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planejada e a objetivos racionais (HORKHEIMER, 1991b, p. 44).

A teoria crítica orientada a um estado racional da sociedade: “autoconhecimento do homem”

Horkheimer coloca em xeque as possibilidades de realização da racionalidade técnica, indicando à teoria crítica da sociedade a tarefa de conduzir a sociedade atual a um estado racional, que ele denomina de “autoconhecimento do homem”. De modo que “os pontos de vista que a teoria crítica retira da análise histórica como metas da atividade humana, principalmente a idéia de uma organização social racional corresponde ao interesse de todos, são imanentes ao trabalho humano” (HORKHEIMER, 1991b, p. 48). A teoria crítica marca uma mudança de posição em relação ao conhecimento e aos procedimentos alusivos a esse conhecimento, levando em consideração que os dados da realidade são construídos pelas relações sociais.

Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se auto-percebe no momento da percepção, como perceptivo e passivo (HORKHEIMER, 1991b, p. 39).

Esta é uma indicação de mudança a partir da diferenciação entre indivíduo e sociedade. E nesse sentido, para Matos (1993, p. 55) “a noção de indivíduo volta a ser central para os autores frankfurtianos”. Portanto, há uma implicação dos objetos com os fatos sociais, envolvendo o objeto com a práxis social. A atribuição do objeto é referenciada pelas relações sociais, o que implica considerar sempre as condicionantes dessas relações no trato dos objetos da natureza. Há uma exigência de que as ciências levem em conta os dados da realidade como integrantes de seus processos e não simplesmente reduzam os seus trabalhos ao mero uso técnico, como acontece nos procedimentos de análise embasados na teoria científica.

Dá-se aqui uma nítida relação dialética entre a teoria científica, procedimento moldado pela teoria tradicional, e a teoria crítica que não se conforma à pura aplicação da teoria, caracterizada pela classificação dos dados da pesquisa e a obtenção de bons resultados. Mais exatamente, realiza-se aqui o confronto da razão instrumental com a razão crítica, por meio do qual se informa sobre o risco de tomar a realidade como dada em si e não como construção oriunda dos processos sociais. Nobre (2004, p. 40), nessa perspectiva, concorda que a teoria tradicional está envolta em duas parcialidades, quais sejam: em uma delas ignora que a produção científica tem uma posição definida no funcionamento da sociedade, dando-lhe uma imagem apenas aparente; na outra, diz que a lógica fantasiosa do capital é quem produz tal aparência, prometendo uma liberdade e igualdade impossíveis dentro desse esquema. Tais parcialidades refletem a estrutura da sociedade classista. A teoria crítica se posiciona frente as condicionantes de manipulação social. Ela marca sua posição como um pensamento que gera a consciência dos mecanismos que dão sustentação à estrutura social. A sua marca como crítica social se formaliza no destrinchamento do jogo que mantém essa estrutura. Ou seja, o comportamento crítico, consoante isso, visa “[...] à emancipação e ao esclarecimento, ao tornar os agentes cientes de coerções ocultas, libertando-se assim dessas coerções e deixando-os em condições de determinar onde se encontram seus verdadeiros interesses” (GEUSS, 1988, p. 92). A teoria crítica, dessa forma, se consolida como oposição à economia burguesa, considerando que os homens, não obstante dominem a natureza pelo seu trabalho, continuam presas de um sistema que os reduz à miserabilidade e à impotência.

A teoria crítica, questionando as características do pensamento tradicional, se engaja num movimento que tem como meta a realização de um estado racional, que parte da recusa radical da miséria reinante. Nesse sentido, para Dussel (2002, p. 334),⁵ Horkheimer tem como ponto de partida da crítica as vítimas. Esse é o dado fundamental que dá vida a um projeto de emancipação ligado à teoria crítica. O enfrentamento das condições de vida de larga parcela da comunidade humana mergulhada na miséria, resultante de opções políticas, ideológicas, econômicas e sociais constituem a figura da sociedade burguesa, arregimentada pela razão instrumental, enquanto puro e simples uso da capacidade técnica de produção. Esse procedimento, “parte da práxis social geral”, se caracteriza pela redução dos fatos em sistemas conceituais fechados, simplificando e eliminando as contradições. Horkheimer salienta, nesse sentido, que a teoria científica se caracteriza tanto pela sua filiação à filosofia e à ciência modernas quanto pelo seu rompimento com os nexos sociais antigos, fortalecendo no liberalismo um tipo humano dominante, a classe burguesa que fora arrastada para dentro desse processo.

Essa nova configuração política e econômica atua sobre os interesses que marcam as corporações econômicas em níveis nacional e internacional e alimenta uma determinada concorrência, aquela do macro mercado. Esses interesses que ancoram a economia mundial geram um desinteresse por todo e qualquer tipo de pensamento que não os tenha como seu fim. Para o autor, o desenvolvimento da nossa capacidade de pensar independente de uma intenção de aplicabilidade se arrefeceu em nosso tempo, uma vez que na época burguesa mudaram as condições nas quais a teoria atua, notadamente pela valorização e realização da técnica e da indústria que as legitimam. A teoria, segundo esse raciocínio, volta-se para o interesse de aplicabilidade, visto que o trabalho teórico como um todo está destinado à aplicabilidade. Essas são condições que subjazem à teoria tradicional. Ela dá sustentação a um modo de operacionalização em que o dado econômico dita as regras, pois nele é que estão concentrados os interesses do todo social. A demanda de toda a sociedade repousa no interesse econômico e na busca do lucro, só há lugar para o que é lucrativo.

⁵ Dussel (2002, p. 334-335), explicitando esse argumento, diz que um dos aspectos da teoria crítica é “[...] o tipo de racionalidade em que consiste a própria razão crítica”, ou seja, “a razão crítica é material e negativa, pressupõe uma totalidade vigente, uma vítima dessa totalidade e a reflexão daquela (a vítima) negatividade sobre esta (a totalidade)”. A argumentação da vítima dessa miséria é entendida por ele como “[...] um grito, um protesto, um exercício da razão crítico-ética em seu nível filosófico”. Essa temática será retomada de modo mais preciso no 2º capítulo desse trabalho, que se debruçará sobre a *Dialética do Esclarecimento* e sobre *Eclipse da Razão*.

Ao tratar da teoria crítica, enquanto pensamento que assume as contradições da organização estrutural da sociedade, Horkheimer evidencia o método crítico, julgando que todos os elementos constitutivos da ordem social estão sob suspeita, são alvo da sua crítica. O pensamento crítico tem como primeira preocupação o silêncio “fetichizante” que paira sobre a realidade social, que a tudo encobre e que rechaça as contradições da ordem social. O dado não é tido como coisa já resolvida. Esse é o arcabouço sócio-crítico de que se ocupa o pensamento crítico: a não concordância com a propaganda do sistema de dominação, ancorada nas idéias de progresso, de desenvolvimento e de utilidade, das quais a ciência é refém. Resultado, o elevado nível de progresso está eivado de exploração e dominação sócio-político-econômica. Ora, tal como a crítica à economia política de quem a teoria crítica é herdeira, o pensamento crítico procura desvendar os pressupostos da ordem social. A teoria crítica advoga o direito de posicionar-se criticamente diante daquilo que parece a princípio resolvido e, portanto, não suscetível à crítica. Ao lado das considerações de como o indivíduo se porta no contexto dessa ordem, e de como há uma discrepância entre o indivíduo e a sociedade, distanciando-o da consciência dos mecanismos que sustentam a realidade social, a teoria crítica

[...] considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planejada e a objetivos racionais (HORKHEIMER, 1991b, p. 44).

Este tópico caracterizou a teoria crítica como um método crítico que delineia um modo de fazer crítica social, enquanto condição de possibilidade dessa crítica. No entanto, na sua conceituação, caracterização ou metodologia há um espaço aberto, relacionado à significação desses aspectos na sua estrutura teórica, uma vez que, como sugere Tar (1977, p. 46), referindo-se ao fato que a teoria crítica optara por escrito em ensaios, artigos, aforismos e fragmentos, etc.: “a teoria crítica não possuía nenhum magnum opus, [...] nenhuma explicação sistemática dos seus princípios, conceitos, metodologia e descobertas”; de forma que não é possível defini-la sistematicamente. Ela espraia seus tentáculos por muitos ramos do pensamento, em vista de gerar uma sociedade racionalmente constituída, iniciando já com a crítica da própria racionalidade, tal como fora pensada no âmbito da filosofia e da ciência modernas. Essa reflexão é corroborada por Matos (1990, p. XIV), na introdução da edição brasileira de Teoria Crítica I, quando diz:

Frente à lógica do incontrovertido e da crença em uma objetividade na compreensão das obras de pensamento, os autores frankfurtianos reconhecem o heterogêneo, o

dissonante, o fragmentário, o descontínuo como diagnóstico da própria filosofia e um método para interrogar o presente.

Isso caracteriza, segundo ela, o “nomadismo”, o qual “é crítico e convida antes de mais nada, ao deciframento de sua inconclusão” (MATOS, 1990, p. XIV). Assim sendo, mais do que definir a teoria crítica, deve-se compreendê-la como um método de crítica social, nos termos acima. Este item, portanto, se guiou pela discussão da diferença entre a teoria tradicional e a teoria crítica, colocando suas diferenças quase em paralelo. A teoria crítica, como mostrou Horkheimer, implica na sua diferenciação em relação à teoria tradicional. Em função disso, Tar (1977, p. 49) afirma: “A Teoria Crítica, preocupada com uma transformação radical da ordem social existente, é proposta em oposição à ‘Teoria Tradicional’ que mantém o sistema”. Isso possibilita o desvendamento e a interpretação crítica da sociedade do presente. Vê-se, com isso, que a teoria crítica para efetivar a proposta de uma crítica social começa por defrontar-se com os elementos dessa sociedade que devem ser objetos da crítica. A qual, partindo daí, é histórica, situada no seu tempo, bem a propósito do método crítico. A teoria crítica tem por meta “a realização do estado racional cujas raízes estão ‘na miséria do presente’” (HORKHEIMER, 1991b, p. 51). O trabalho da crítica requer uma tomada de consciência clara das condicionantes da realidade para atuar, enfrentando-as, na direção da libertação em vista de criar um estado racional, verdadeiramente. Isso enseja o trabalho da crítica da estrutura da sociedade, conforme está indicado no tópico seguinte.

1.2. Teoria crítica como crítica da estrutura da sociedade burguesa

A teoria crítica é um posicionamento crítico frente à ordem estabelecida, procurando dar conta das situações que marcam o nosso tempo, a partir de um horizonte teórico emancipatório. Ela inaugura “[...] um novo estilo do filosofar, que se articula no interior da própria realidade histórica como tomada de consciência das suas contradições e junto como projeto de libertação do homem” (FAGONE, 1974a, p. 537). Dessa forma, enquanto explicitação dos fatos sociais como produção histórica e humana e apontando para os elementos que constituem a sociedade, vistos por dentro, torna-se uma interpretação da estrutura da sociedade. A teoria crítica privilegia esta investigação baseada numa permanente renovação, como sua característica, levando-a a “[...] debruçar-se sobre um conjunto de problemas e perguntas que cabe atualizar a cada vez, segundo cada situação histórica particular” (NOBRE, 2004, p. 42). Assim sendo, ela produziu

[...] um conjunto de reflexão [...], que tentou dar conta, de forma tensional, dos grandes dilemas de nossa vida no momento histórico de radicalidade de uma modernidade que se apresenta como a esfinge de nosso tempo. E entre os dois pólos – o de emancipação e o de exploração – que essa modernidade nos colocou como seu principal enigma, a Escola sempre optou por apostar na ênfase da contradição e na negatividade, como exercício cotidiano de lucidez (SOARES, 2002, p. 11).

Teoria crítica e o desvelamento das contradições da sociedade tecnocrata

Dentre as tarefas da teoria crítica está a de tornar claro que a estrutura do ordenamento social possui contradições que devem ser conhecidas, pois a forma de organização do todo social se configura como uma contradição consciente. A teoria crítica se ocupa em oferecer o esclarecimento das condições que mantêm esse processo, evidenciado no fato que o mundo do capital apóia a opressão que é mantida como um mecanismo, por meio do qual a sociedade é comparável aos processos naturais, no sentido de obedecer a um encadeamento mecânico. Ora, a tarefa crítica será tornar isso claro, evidencia Horkheimer:

Aquela identidade é portanto contraditória, pois encerra em si uma contradição que caracteriza todos os conceitos da maneira de pensar crítica. Assim as categorias econômicas tais como trabalho, valor e produtividade são para ela exatamente o que são nesta ordem [social], e qualquer outra interpretação não passa de mau idealismo (HORKHEIMER, 1991b, p. 44).

A intenção da crítica é levar ao entendimento desse mecanismo, sem subterfúgios, interpretando-o criticamente. O fato é que todo o processo de construção da estrutura social está apoiado na vontade de dominação. Para Dussel (2000, p. 332-333), consoante isso, um dos elementos da teoria crítica é “a crítica ao sistema de dominação”, que “define o sistema vigente como uma totalidade que se torna ‘organismo irracional’ do qual é preciso ‘emancipar-se’”. E assim alerta para a consciência crítica que deve desvelar o que subrepticamente ampara tal sistema, em que “a estrutura do comportamento crítico, cujos propósitos ultrapassam os da práxis social dominante [...] se confronta com os fatos constituídos a partir da totalidade vigente, fazendo-os perder ‘o caráter de mera facticidade’”. A crítica atua em sua desfeticização. A propósito disso, Kellner (apud DUSSEL, 2000, p. 334), examinando a tarefa da teoria crítica, argumenta:

A razão crítica é um princípio subversivo que coloca em dúvida o estado de coisas existentes. A razão exige uma ordem racional da vida e critica as condições irracionais prevalentes que não satisfazem suas exigências. A capacidade da razão para conduzir a vida humana e a prática social pressupõe que a mente tenha acesso a normas e conceitos que proporcionam as bases para criticar o estado de coisas existente, assim como o ideal a realizar-se na vida social. A razão crítica pressupõe uma autonomia do sujeito e a capacidade de descobrir verdades que transcendam e

neguem a sociedade em questão, com o fim de alterar a realidade irracional até que se harmonize com as exigências da razão.

Horkheimer considera, nesses termos, que a auto-compreensão do homem contemporâneo é marcada por um caráter dialético. Nesse sentido, ele critica a obscuridade da crítica da razão em Kant, ponderando que a razão não se tornará transparente para si mesma, enquanto os homens permanecerem subjugados por um “organismo irracional”. Diante disso, se revela um dos escopos da teoria crítica: criar um estado racional em que seja possível tornar transparente ao indivíduo ou ao cidadão os mecanismos de sustentação da ordem social. Isso implica reconsiderar os esforços da razão no seu intento de levar o homem à liberdade, repensar o uso da racionalidade, nortear os achados da razão. A razão crítica se dirige aos anseios mais genuínos do iluminismo, isto é, tornar o homem autenticamente autônomo em relação ao mito e à dominação. Nessa direção, compreende-se a analogia que Horkheimer faz entre a estrutura social e o organismo, julgando que do mesmo modo que este está em via de decadência, aquela também o está e precisa ser superada. Em outras palavras: o homem precisa emancipar-se dessa estrutura decadente. A propósito, Jimenez (1977, p. 27) recorda que o projeto crítico de Adorno e Horkheimer tem como programa principal “[...] desvelar as máscaras sob as quais a sociedade toma a precaução de encobrir suas engrenagens funcionais”. Esse é um dos aspectos da vinculação da teoria crítica com um projeto de emancipação.

A teoria tradicional, ao contrário, protege o trabalho do cientista de contradições e o isenta de posicionar-se frente aos acontecimentos. Ela não considera que a gênese dos fatos concretos, a aplicação prática dos sistemas de conceitos e sua função na práxis são algo exterior. Em razão disso, o procedimento alicerçado nessa teoria não implica na pesquisa do cientista.

Na realidade, este caráter resolutivo, a crença no valor social da sua profissão é para o cientista, todavia, um assunto privado. Ele pode crer tanto num saber independente, ‘supra-social’ e desligado, como no significado social da sua especialidade; esta oposição na interpretação não exerce a mínima influência sobre a sua atividade prática. O cientista e sua ciência estão atrelados ao aparelho social, suas realizações constituem um momento da auto-preservação e da reprodução contínua do existente, independentemente daquilo que imaginam a respeito disso. Eles têm apenas que se enquadrar ao seu “conceito”, ou seja, fazer teoria no sentido descrito acima. Dentro da divisão social do trabalho, o cientista tem que conceber e classificar os fatos em ordens conceituais e dispô-las de tal forma que ele mesmo e todos os que devem utilizá-los possam dominar os fatos o mais amplamente possível. Dentro da ciência o experimento tem o sentido de constatar os fatos de tal modo que seja particularmente adequado à respectiva situação da teoria. [...] A ciência proporciona uma formulação clara, bem visível, de modo que se possam manusear os conhecimentos como se queira. [...] Para o cientista a tarefa de registro, modificação da forma e racionalização

total do saber a respeito dos fatos é sua espontaneidade, é a sua atividade teórica (HORKHEIMER, 1991b, p. 36-37).

A teoria tradicional, enquanto defesa do *status quo* e manutenção da ordem social, torna o trabalho científico isento, o qual não a afeta nem a põe em dúvida, colaborando, ao contrário, com seus intentos. Já para a teoria crítica há uma implicação entre a teoria e a práxis, de modo que a teoria interfere na transformação da práxis:

[...] os fatos, tais como surgem na sociedade, frutos do trabalho, não são exteriores no mesmo sentido em que o são para o pesquisador ou profissional de outros ramos. [...] Os fatos concretos que estão dados na percepção devem despojar-se do caráter de mera facticidade na medida em que forem compreendidos como produtos que, como tais, deveriam estar sob o controle humano e que, em todo o caso, passarão futuramente a este controle. [...] O pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro (HORKHEIMER, 1991b, p. 45-46).

Há um conflito declarado entre o indivíduo e os dados da realidade. Horkheimer (1991b, p. 45), mostrando que a teoria crítica pretende estabelecer uma relação entre o indivíduo e a sociedade, conjectura que “o pensamento crítico contém um conceito do homem que contraria a si enquanto não ocorrer esta identidade”. Orientando-se nessa direção, Jimenez (1977, p. 28) diz que a “teoria crítica pretende ser antes de tudo ‘denúncia’, realizando uma análise crítica rigorosa da razão instrumental, na qual se confundem racionalidade dos meios técnicos e racionalidade da dominação”.

A teoria crítica faz frente a toda espécie de exterioridade “anti-humana e anti-racional” que parte do isolamento da individualidade, intentando salvaguardar os acontecimentos de uma intervenção transformadora. O indivíduo rende-se aos ditames do sistema de dominação burguesa. A dinâmica desse processo se degenera de tal forma na coletividade que a torna presa de uma “espécie de ideologia da raça”. O pensamento crítico rejeita o isolamento individualista e o coletivismo racista, por considerar que sua função não é atender a um indivíduo separado, nem mesmo a uma generalidade de indivíduos. Sua compreensão é que o indivíduo se faz num jogo de relações com outros indivíduos ou grupos. Por outro lado, essas relações se vinculam ao todo social e à natureza. Contudo, para Matos (1993, p. 58), “só há emancipação do indivíduo na medida em que é nele que se concentra o conflito entre a autonomia da razão e as forças obscuras e inconscientes que invadem essa mesma razão”. Para Horkheimer, o desvelamento de determinadas situações de opressão é inerente ao

processo de transformação da realidade. Tornar possível o conhecimento desta realidade deixa de ser apenas análise da realidade para transformar-se em força para a sua transformação, tarefa própria da atividade crítica.

Estatuto do pensamento crítico: rejeição de um sistema ordenado

O estatuto do pensamento crítico é a não aceitação de um absoluto, de um sistema formalizado. O seu princípio fundamental, nessa linha de raciocínio, é que

[...] uma teoria que é crítica se articula às vítimas (é toda a questão da teoria e da práxis), já que o pensamento crítico conhece a impossibilidade do Saber Absoluto (o Pensar que abarca a Realidade) da Organização Absoluta (o Estado ou a Técnica que dominam todo o Real) ou do Mercado Absoluto, e isto porque esta identidade é negada por uma *sui generis* ‘experiência’ (Erfahrung) (DUSSEL, 2000, p. 334).⁶

Tal experiência é a do proletariado, que “[...] experimenta (erfährt) esta contradição”. Para ele, “o ponto de partida é a da ‘experiência’ da vítima” (DUSSEL, 2000, p. 334). A ideologia de dominação presente na sociedade não só mantém a situação de dominação e de exploração, como também dita a própria forma de pensar; de modo que se estabelece uma relação estreita entre as condições de vida e um pensamento que as condiciona, marcando tanto a filosofia quanto a religião. Horkheimer (1991b, p. 47-48), então, alerta para o risco dessa ideologia.

Ao exigir de cada indivíduo que faça seus os fins da totalidade e que os reconheça nela depois, como tem ocorrido na história recente, existe a possibilidade de que a direção do processo social do trabalho, estabelecida sem teoria determinada e resultante de forças díspares, em cujas ocasiões críticas o desespero das massas foi momentaneamente decisivo, seja registrada na consciência e posta como meta.

Ao lado de uma ideologia da alienação, ele aponta aqui para um outro fato tão presente quanto aquele da ideologia economicista da sociedade burguesa, que é a fetichização dos mecanismos de dominação, que além de sustentar a dominação erige-se ainda em uma espécie de realidade supra-sensível, como deixa entrever na argumentação acima. Elevando-se ao nível da consciência e de meta a dominação adquire personalidade própria e se afirma em seus atributos, não permitindo que suas artimanhas se tornem claras. Sua consolidação dá vida a modelos culturais. Esse mecanismo se aproxima de um círculo vicioso em que a economia

⁶ Corroborando com essa série de argumentos, Bronner (1997, p. 13), tratando do ambiente e do contexto histórico do surgimento da teoria crítica, sustenta que “essa tendência, com sua oposição ao materialismo mecanicista e a todas as formas a-históricas de interpretação, sua ênfase no método dialético e na importância da tradição idealista para o marxismo e sua preocupação com a consciência e com a superação da alienação” influenciou profundamente o desenvolvimento da teoria crítica.

burguesa assegura uma estruturação da sociedade, de um lado, com um incrível poder, e, de outro, revela-se uma grande impotência tanto material quanto intelectual. Isto quer dizer que a posição de Horkheimer é de oposição às condições de miserabilidade não abarcadas pelo pensamento tradicional. As condições histórico-existenciais, concretamente situadas, levam a teoria crítica a reagir, pois é da realidade propriamente dita que ela parte em direção a um pensamento emancipatório, opondo-se a toda sorte de dominação e ao pensamento conformista. A teoria crítica põe às claras as condições de exploração da sociedade burguesa. Por isso, o autor de *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* assevera:

O teórico, cujo único interesse consiste em acelerar o desenvolvimento que deve levar à sociedade sem exploração, pode encontrar-se numa situação contrária aos pontos de vista que, [...] predominam justamente entre os explorados (HORKHEIMER, 1991b, p. 54).

A questão que se levanta é saber como a sociedade burguesa mantém determinados comportamentos escondidos dos seus verdadeiros interessados. Ela se compraz em atender aos seus interesses de produção de riqueza e esconde do proletariado as condições de exploração que subsidiam essa riqueza. A teoria crítica revela as condições e o mecanismo que tornam possível a manutenção da exploração. Fetichização e ideologia caminham juntas nesse processo. Ela revela a fetichização e a ideologia de dominação, indo, conforme parecer de Horkheimer, ao encontro dos anseios e interesses subjacentes dos indivíduos e da sociedade. A teoria tradicional, pelo contrário, se emaranha nesse ardor para favorecer este estado de coisas, não permitindo a tomada de consciência dessa realidade. A teoria crítica, opondo-se a isso, leva a uma consciência nova, pela qual reconhece que há na estrutura da sociedade moderna o paradoxo de os homens com seu trabalho desenvolverem eficientes meios de produção, mas ao mesmo tempo estarem a serviço de uma organização caduca que se renova constantemente.

Essa análise indica que a situação do proletariado é de exploração, referendada pela técnica que a favorece. Esta corrobora com o sistema e o mantém em atividade. Matos (1983, p. 61) acrescenta que “[...] o progresso teve lugar através de um aperfeiçoamento das cadeias de controle”. A teoria crítica gera a consciência dessa situação, exercendo uma crítica da alienação do proletariado e das massas. Nesse âmbito, a teoria crítica se afirma como “[...] a face intelectual do processo histórico de emancipação do proletariado” (HORKHEIMER, 1991b, p. 49). Por isso o conceito de crítica que Horkheimer adota é “no sentido da crítica

dialética da economia política, mais do que no sentido idealista da razão pura” (MATOS, 1990, p. XV).⁷ Exprime-se, nesse contexto, o segredo dessa realidade e desvela-se o seu fetichismo (da realidade). A teoria crítica não tem aplicabilidade imediata como acontece com os achados das ciências empíricas, mas serve apenas de parâmetro para a conquista da emancipação. O pensamento crítico tem caráter universal, embora não seja amplamente reconhecido, no sentido de que as bases do pensamento crítico, enquanto crítica e projeto de emancipação subjazem a toda consciência, embora não tenha imediata adesão. Dessa maneira, a teoria crítica se incumbem de fazer a crítica dos conceitos de classe, exploração, mais-valia, lucro, pauperização, ruína, etc., enquanto elementos que dão vigor à exploração e inquietam a consciência humana do presente. Para elaborar a crítica de nosso tempo em direção à transformação da sociedade é preciso rejeitar o modo de pensar vigente que favorece a manutenção de uma estrutura ultrapassada e de seus interesses. E mais, “[...] a teoria que impulsiona a transformação do todo social tem como consequência a intensificação da luta com a qual está vinculada” (HORKHEIMER, 1991b, p. 52).

O desenvolvimento que se dá pela técnica desconhece as contradições inerentes à sociedade da economia burguesa. O papel que cabe à teoria seria o de introduzir, na compreensão de Horkheimer (1991b, p. 53), “nos grupos mais avançados das camadas dominantes a tenacidade da fantasia”, ou seja, a esperança do futuro, já que “o significado histórico” do trabalho do teórico crítico se dá numa figura histórica inacabada. Isso pressupõe que a realização do pensamento crítico se concretiza somente quando ela se realiza de fato, ou seja, o reconhecimento do seu significado se dá mediante as suas conquistas. A teoria crítica é, nesse sentido, um projeto de emancipação, embora não seja algo de fácil realização.

Esse tópico procurou apresentar a teoria crítica como uma interpretação crítica da sociedade, considerando não apenas um levantamento de problemáticas a ela relacionadas, mas sobretudo pelo reconhecimento de sua estrutura, ou seja, dos elementos que a nutrem, de forma que essa teoria torna-se “uma verdadeira declaração de princípios”, posto que “todo pensamento em conflito com o triunfalismo vigente tem função crítica” (MATOS, 1993, p. 55). Ela é não apenas um exame da realidade, mas também um modo de interpretação crítica da sociedade.

⁷ Olgária Matos, justificando a marcante influência do marxismo na teoria crítica nos anos 30, cita Horkheimer, ao dizer, que ele “acreditava que uma sociedade melhor e mais justa só poderia advir da Revolução, pois naquela época não ousávamos pensar em guerra” (1990, p. XVI).

1.3. Teoria crítica e emancipação

Nesse tópico procuro mostrar como no conceito de teoria crítica, construído a partir do confronto com o conceito de teoria tradicional, está presente uma concepção de razão que se dirige para a emancipação, para a liberdade. Nessa perspectiva, Matos (1990, p. XIV) assevera que a Escola (e a teoria crítica) “[...] pertence a um período histórico que acreditou na proximidade da revolução proletária”, motivo pelo qual “acredita-se na transformação iminente da teoria em práxis, na unidade entre pensamento do intelectual radical e a práxis do sujeito revolucionário”. Dentre os princípios fundamentais da teoria crítica apresenta-se, ao lado do princípio do comportamento crítico, o princípio da orientação para a emancipação. Nesse plano está presente a possibilidade real de emancipação, a qual toma a feição concreta numa prática transformadora que leva à constituição de uma sociedade de homens e mulheres livres e iguais. A teoria crítica é assim um projeto sempre aberto e se constituirá à medida que se fizer concreta na história (NOBRE, 2004, p. 30-34). O projeto emancipatório da teoria crítica pode ser caracterizado nessas palavras: “A teoria crítica que visa a felicidade de todos os indivíduos, ao contrário dos servidores dos Estados autoritários, não aceita a continuação da miséria” (HORKHEIMER, 1991b, p. 72).

Teoria crítica como engajamento político

Para Horkheimer, a teoria crítica orienta a relação entre o pensar e o agir em vista da transformação das relações sociais em vigor, como sinaliza no texto, ao reconhecer que a ação do teórico crítico é levar à superação da tensão entre o seu trabalho de compreensão da realidade e a humanidade que vive na opressão, em função da qual ele elabora o seu pensamento. A tarefa do pensamento crítico é dirigida à realidade na qual os homens estão inseridos.

Não existe teoria da sociedade nem mesmo a teoria do sociólogo generalizador, que não inclua interesses políticos, e por cuja verdade, ao invés de manter-se numa reflexão aparentemente neutra, não tenha que se decidir ao agir e pensar, ou seja, na própria atividade histórica concreta. É inconcebível que o intelectual pretenda previamente realizar, ele próprio, um trabalho intelectual difícil, para só depois poder decidir entre metas e caminhos revolucionários, liberais ou fascistas (HORKHEIMER, 1991b, p. 55).

A reflexão deve, com isso, se coadunar com a prática política de transformação, criando condições para uma nova relação entre teoria e práxis, como indica a teoria crítica. Frente o

quadro de abuso e autoritarismo que marca a estrutura política e social da primeira metade do século XX, Horkheimer reconhece a peremptória necessidade de que a vanguarda do pensamento abra caminho para a “luta política” capaz de dirimir as conseqüências desse estado de coisas e aponte para novos horizontes. Aqui se inscreve a crítica do pensamento tradicional, o qual define conceitos universais que abarcam totalmente os fatos de um definido campo. Aludindo a isso, Matos (1989, p. 273) assegura que “a Teoria Crítica é um querer-viver que procura reparar as ruínas da história, que deseja realizar suas promessas com relação à humanidade decepcionada”. Esse argumento se baseia num pessimismo esclarecido e crítico, em diálogo com o pessimismo de Schopenhauer que, segundo ela, é adotado pela teoria crítica como antídoto ao princípio de identidade de Hegel.

Esse pessimismo crítico que acompanhou a teoria crítica tem origem nos resultados da instrumentalidade da razão na modernidade, como argumenta Soares (2002, p. 11), ao dizer que a modernidade colocou-nos entre dois pólos: o da “emancipação” e o da “exploração”. Diante desse enigma, a Escola enfatizou a contradição e a negatividade, como um modo de esclarecimento da realidade. E assegura, com isso, que ela teve um “olhar crítico que tentou sempre transformar a aflição, a angústia da constatação de um ‘real’ cada vez mais administrado em possibilidade de mudança que envolvesse a razão [...]”, vendo a “idéia de crítica” não apenas como um puro dado da teoria, mas como uma autêntica “declaração de princípios”. Essa compreensão é também compartilhada por Dussel (2002, p. 335), julgando que “uma articulação errada de teoria e práxis não nega apenas a possibilidade de uma teoria crítica, mas nega também ‘uma práxis de libertação’ (Práxis der Befreiung)”.

Esses pontos de vista se coadunam com a perspectiva de Horkheimer em que vincula a teoria crítica com o pensamento de Marx, considerando que “[...] a tarefa primordial da Teoria Crítica desde sua primeira formulação na obra de Marx é a de compreender a natureza do mercado capitalista” (NOBRE, 2004, p. 25). Nesse contexto, a inclusão ou adoção de parte do corpo conceitual marxiano, na linha da crítica da economia política, significa que a teoria crítica visa de fato realizar uma crítica das condições políticas, econômicas e sociais, intentando construir um caminho de libertação, de emancipação. Tar (1977, p. 57) caracteriza bem essa vinculação da teoria crítica com o marxismo, segundo o propósito de examinar a realidade no seu todo e propor sua transformação, dizendo: “[...] o Marxismo, num sentido global, significa a apreensão da relação entre a economia, a política e a práxis derivada dessa compreensão”. E adiciona a isso o seguinte argumento: “A teoria marxiana é, pois, aquilo a

que se poderia agora chamar uma abordagem interdisciplinar de filosofia, de história e de economia política com um ‘comprometimento aos valores’ subjacentes”.

A teoria crítica parte dos mecanismos que sustentam a sociedade burguesa, tal como Marx reconheceu, desvelando a sua estrutura, baseada na economia burguesa, por considerar que “a relação de troca, caracterizada por essa análise, domina a realidade social devido à dinâmica inerente à relação de troca, da mesma forma que o metabolismo domina amplamente os organismos vegetais e animais” (HORKHEIMER, 1991b, p. 57). Revela-se assim uma correlação entre as relações econômicas e sociais e seus resultados, ou seja, uma economia baseada na troca resulta em exploração do proletariado como algo que lhe é inerente. Por isso a teoria crítica da sociedade inicia-se com a idéia da troca simples de mercadorias, pois nessas condições a economia de troca provoca o agravamento dos conflitos sociais, dos quais surgem os conflitos bélicos e os movimentos revolucionários que acompanham a história presente. O acento da crítica parte da dedução da sociedade capitalista real, partindo exclusivamente da relação básica da troca. Horkheimer antecipa, de certa maneira, o tema da *Dialética do Esclarecimento*, assegurando que

[...] a teoria crítica da sociedade em seu todo é um único juízo existencial desenvolvido. Formulado em linhas gerais, este juízo existencial afirma que a forma básica da economia de mercadorias, historicamente dada e sobre a qual repousa a história mais recente, encerra em si as oposições internas e externas dessa época, e se renova continuamente de uma forma mais aguda e, depois de um período de crescimento, de desenvolvimento das forças humanas, de emancipação do indivíduo, depois de uma enorme expansão do poder humano sobre a natureza, acaba emperrando a continuidade do desenvolvimento e leva a humanidade a uma nova barbárie (HORKHEIMER, 1991b, p. 57).

Nesse trecho, se revelam basicamente os principais elementos que serão posteriormente desenvolvidos na *Dialética do Esclarecimento*, ao mesmo tempo em que aparece a tarefa da teoria crítica, tornando clara a relação entre progresso e opressão. A sociedade burguesa, em que pese nascer de um interesse emancipatório, se enreda sempre mais num sistema de dominação, em que o impedimento do desenvolvimento da humanidade é antecedido por um período de enormes conquistas. No entanto, esse desenvolvimento originário não nega os condicionamentos internos desse processo que vão resultar nas contradições de nosso tempo. Nesse processo, a barbárie que dele resulta não é um acidente, mas é sua condição primária e inerente.

Para Horkheimer, a teoria tradicional é uma teoria capaz de dar conta apenas de seu campo de

ação específico, enquanto a teoria crítica é a mais apropriada para levar a um profundo conhecimento da realidade e detectar as suas contradições. Levando em conta que a perspectiva da emancipação e da efetivação de uma sociedade reconciliada põe às claras o momento presente de não emancipação, a teoria crítica dá a visão das condições não-justificadas da teoria tradicional (NOBRE, 2004, p. 41). Evidencia-se, com isso, a diferenciação entre a teoria tradicional e a teoria crítica, que se dá pela “relação entre sujeito e objeto”. Na primeira, separa-se o sujeito e o objeto, significando que “o acontecimento objetivo é transcendente à teoria, e a necessidade do conhecimento consiste na independência deste face à teoria: o observador como tal não pode modificar nada do acontecimento” (HORKHEIMER, 1991b, p. 59). Na teoria crítica o processo que rege a relação entre sujeito e objeto é outro, interferindo na relação entre teoria e práxis, enquanto meio de transformação da realidade, segundo nota Horkheimer (1991b, p. 59):

O comportamento crítico consciente faz parte do desenvolvimento da sociedade. A construção do desenrolar histórico, como produto necessário de um mecanismo econômico, contém o protesto contra esta ordem inerente ao próprio mecanismo, e, ao mesmo tempo, a idéia de autodeterminação do gênero humano, isto é, a idéia de um estado onde as ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões. O juízo sobre a necessidade da história passada e presente implica na luta para a transformação da necessidade cega em uma necessidade que tenha sentido. O fato de se aceitar um objeto separado da teoria significa falsificar a imagem e conduz ao quietismo e ao conformismo. Todas as suas partes pressupõem a existência da crítica e da luta contra o estabelecido, dentro da linha traçada por ela mesma.

O pensamento crítico se opõe ao conformismo embasado numa necessidade lógica por compreender que a sua aplicação ou compreensão de algum de seus elementos se vincula ao esforço e ao trabalho da vontade de constituição do “sujeito cognoscente”, pois na teoria crítica o conceito de necessidade carrega em si um caráter crítico. O mesmo pressupõe o conceito de liberdade mesmo que esta esteja ausente, visto que há sempre nos homens, mesmo em condições de escravidão, uma representação de liberdade. Horkheimer alega que a teoria crítica como “a teoria que se torna real, a autoconsciência dos sujeitos que promovem uma grande revolução histórica, supera a mentalidade característica deste dualismo”, ou seja, o dualismo oriundo da “incapacidade de se pensar teoria e práxis como unidade” (HORKHEIMER, 1991b, p. 61); dualismo condizente com a natureza e com a sociedade burguesa, pois ele se configura como um mecanismo natural. Esse processo determina a visão da realidade à luz da teoria tradicional. Nessa perspectiva, a atividade científica condiciona os cientistas a pensarem na possibilidade de dominar a realidade considerando a imutabilidade da forma social, segundo Horkheimer (1991b, p. 61):

Na sua reflexão os homens se consideram meros espectadores, participantes passivos de um enorme acontecimento que talvez possa ser previsto, mas de forma alguma dominado. Não conhecem necessidades no sentido de ocorrências que são impostas por alguém, mas apenas aquelas que são pré-calculadas com probabilidade.

Nobre (2004, p.52) ilustra isso ao afirmar “[...] que a forma de pensamento ilusório e parcial própria da Teoria Tradicional é não apenas dominante, mas também a *única* forma possível de racionalidade sob o capitalismo administrado”. Por isso, Horkheimer, observando que boa parte dos dominados já estão habituados à realidade e temem que o pensamento teórico revele o equívoco dessa adequação, diz que na opinião pública reina uma hostilidade a toda e qualquer teoria que vise à atividade transformadora vinculada ao pensamento crítico, recaindo uma suspeita sobre a autonomia intelectual. Em contrapartida, a teoria crítica da sociedade torna a teoria geral desacreditada, por corresponder a uma forma acabada do pensamento atual; além do mais, o pensamento seriamente ocupado com as questões humanas deságua na reflexão crítica. A hostilidade a uma teoria emancipatória prende-se à ideologia que sustenta a classe dominante frente aos muitos conflitos de classe, tendo em conta que a estrutura social é alimentada pela ideologia, enquanto seu elemento unificador.

O autor, para ressaltar a indispensável tarefa de se pensar o nosso tempo, faz importantes considerações a respeito do iluminismo do século XVIII, ponderando que ali a mudança já estava dada pelo surgimento de uma nova sociedade no interior da precedente, pelo desenvolvimento da economia burguesa e pelo pensamento científico já ali indicado. Doravante a mudança precisa ser construída, pois “na passagem da forma da sociedade atual à futura, a humanidade deverá erigir-se pela primeira vez em sujeito consciente e determinar ativamente a sua própria forma de vida” (HORKHEIMER, 1991b, p. 62), implicando o homem de hoje numa tarefa de investigação crítica da sociedade para a constituição de uma sociedade vindoura organizada em moldes racionais, sustentada por uma teoria que leve à “práxis libertadora”. A relação da teoria com o seu tempo se ancora na exigência da “[...] transformação permanente do juízo existencial teórico sobre a sociedade, uma transformação que está condicionada por sua conexão consciente com a práxis histórica” (HORKHEIMER, 1991b, p. 62). A teoria crítica, nessa linha de raciocínio, é um chamamento à tarefa de transformação da sociedade, reconhecendo o processo de dominação que a sociedade burguesa moderna gerou. Isso deve se dar não somente pelo reconhecimento dos mecanismos que subsidiam a estrutura sócio-política de dominação, mas sobretudo pela superação das suas contradições por um processo político emancipatório, considerando que

[...] a função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são consideradas em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma (HORKHEIMER, 1991b, p. 50).

A teoria crítica frente às mudanças da sociedade burguesa

A teoria crítica ocupa-se em refletir as mudanças que se deram no interior da sociedade burguesa, as quais se diferenciam daquelas que acompanharam o momento histórico do surgimento da modernidade. No contexto atual do capitalismo tardio e industrial as relações que se estabelecem no seu interior obedecem a interesses fortemente caracterizados pelo poder econômico e político globalmente estabelecidos que se configuram no assim chamado mundo administrado que garante o mecanismo econômico, como propala Horkheimer (1991b, p. 65):

O conteúdo da crença das massas, no qual ninguém acredita muito é o produto direto da burocracia que domina a economia e o Estado. Os adeptos dessa crença seguem em segredo apenas os seus interesses atomizados e por isso não verdadeiros; eles agem como meras funções do mecanismo econômico.

Ele procura mostrar que à teoria crítica cabe o esclarecimento de que a transformação das relações sociais resulta diretamente do processo de desenvolvimento econômico e “[...] se expressa na composição da camada dominante e não atinge somente alguns ramos da cultura, mas o sentido da sua dependência da economia” (HORKHEIMER, 1991b, p. 65). Com isso, é possível afirmar que a teoria crítica se inscreve no quadro dessas transformações. Tendo presente o domínio do econômico na constituição dessa sociedade, Nobre (2004, p. 25), acentua que “[...] a tarefa primordial da Teoria Crítica desde sua primeira formulação na obra de Marx é a de compreender a natureza do mercado capitalista”. Para Horkheimer, considerando a práxis histórica e o apelo à emancipação que daí emana, deve-se considerar a realidade como está posta para então esboçar uma apropriada reação.

A consciência da teoria crítica se baseia no fato de que, apesar das mudanças da sociedade, permanece a sua estrutura econômica fundamental - a relação de classe na sua figura mais simples - e com isso a idéia da supressão dessa sociedade permanece idêntica. [...] O desenvolvimento histórico das oposições, com os quais o pensamento crítico está entrelaçado, altera a importância de seus momentos isolados, obriga a distinções e modifica a importância dos conhecimentos científicos especializados para a teoria e a práxis críticas (HORKHEIMER, 1991b, p. 63).

Houve uma mudança considerável na feição do sistema econômico vinculado à experiência de dominação na sociedade burguesa, deduzindo-se que tal mudança se dá na relação entre a

dominação econômica no período do liberalismo que se consubstanciava na propriedade jurídica dos meios de produção; enquanto na época atual a sociedade passou a ser conduzida por uma classe de dirigentes industriais e políticos. Esse processo aflorou, justifica o autor, “com a rápida e progressiva concentração e centralização do capital, propiciadas por esse desenvolvimento, a maioria dos proprietários jurídicos foi afastada da direção das grandes empresas em formação, que absorveram suas fábricas” (HORKHEIMER, 1991b, p. 63).

Como resultado, dois processos se dão: de um lado, há a autonomia da direção em relação ao título de propriedade jurídica; de outro, vê-se surgir os magnatas industriais, “os comandantes da economia”. Aflora daí uma crescente burocratização da economia e o conseqüente endurecimento do sistema econômico na atual realidade, com o que se insurge a teoria crítica. Para tanto, presume-se que a teoria crítica deve estar alerta para a questão das transformações surgidas no interior da estrutura econômica da sociedade capitalista burguesa. A primeira preocupação para a teoria crítica é não se deixar iludir pelo engodo de que tais transformações retiraram da propriedade e do lucro seu papel decisivo na estrutura dessa sociedade. A teoria crítica não vê as relações jurídicas como essência, pois acredita que o poder que sustenta determinada estrutura social rivaliza com grupos poderosos em nível internacional. O lucro permanece abundante. Aqui ele já antever o que hoje se define como mercado ou economia globalizada.

Horkheimer, levando em conta essas considerações, afirma que essas transformações impõem à teoria crítica a exigência de modificar os conceitos. Essa modificação se dá pela “dependência da cultura frente às relações sociais” (HORKHEIMER, 1991b, p. 64), à medida que essas relações são mudadas. Ele assegura ainda que no capitalismo monopolista o indivíduo ficou submetido, perdendo sua capacidade de pensar por si próprio. O indivíduo autônomo emergido da modernidade, a partir das transformações que daí decorrem e sob o domínio do sistema monopolizador, é diluído. Além disso, embora os fenômenos sociais hoje sejam mais facilmente explicáveis; todavia, essas explicações se complexificaram, visto que os homens são hoje determinados direta e conscientemente pelo econômico, ao lado de um enfraquecimento da resistência e de um paulatino desvanecimento das esferas culturais. O desenvolvimento da estrutura econômica em sua dinâmica relega grande parte dos indivíduos à situação de simples instrumentos, sem, contudo, eliminar a presença constante dos infortúnios e de novos fantasmas que rondam a história humana. Com isso, os resultados dessa complexidade dos fenômenos sociais fazem com que até mesmo os grupos mais

avançados da sociedade se desencorajem diante da total falta de orientação do presente, uma vez que “a verdade na sua existência depende das configurações da realidade” (HORKHEIMER, 1991b, p. 65), como aconteceu no século XVIII, na França, onde a verdade era apoiada pela burguesia, já detentora de poder econômico. Horkheimer, insistindo no estado da realidade do momento e de como a verdade estava sob ameaça, conclui:

No capitalismo monopolista e na impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizimados pelo terror, muito pouco tempo têm para aprimorar a teoria. Os charlatões lucram com isso e o estado intelectual geral das massas retrocede rapidamente (HORKHEIMER, 1991b, p. 65).

Deve-se salientar que a estrutura da teoria recebe em seu conteúdo a influência do desenvolvimento social. O seu conteúdo é constituído pelos acontecimentos. Ela reflete a realidade que a ela se revela. Diante disso, percebe-se a implicação prática da teoria crítica, uma vez que ela se situa no epicentro dos acontecimentos que marcaram a primeira metade do século XX, apresentando críticas e análises do período com aguda sagacidade. Com isso, é possível pensar que, se ela não é uma teoria da revolução, tampouco é uma teoria desengajada ou desencarnada da realidade. Aliás, se ela oferece alguma contribuição para a história do pensamento contemporâneo, o faz por esse olhar dirigido a seu tempo, com uma atenção voltada à realidade da qual surge e na qual se insere, mediante a qual ela atinge seu significado peculiar. Não obstante isso, ele reconhece que a situação da teoria frente à realidade e suas transformações é sempre complexa, uma vez que ela reflete a realidade, mas ainda não consegue modificar a sociedade atual.

A teoria procura, então, formular uma imagem da estrutura social que se formara a partir da sociedade burguesa, mostrando o encadeamento que há dos processos que historicamente a sustentam. Por si mesma, a teoria crítica rejeita a existência de sujeitos absolutos e supra-sensíveis, bem como a crença de que é possível substituir os sujeitos, por meio da crença de que seria possível ultrapassar a situação histórica, trocando-a por outros momentos históricos, fora de um tempo real. O sujeito é sempre aquele que está vinculado à história do momento, sofrendo as suas alterações e interferindo nela. Qualquer êxito histórico é condicionado às possibilidades de transformação da teoria crítica, como sugere Nobre (2004, p. 32): “[...] é a própria perspectiva da emancipação que torna possível a teoria, pois é ela que abre pela primeira vez o caminho para a efetiva compreensão das relações sociais”. Isso resume o conteúdo da orientação para a emancipação como um dos princípios da teoria crítica. Segundo

essa linha de raciocínio, conclui Horkheimer (1991b, p. 67):

O desejo de um mundo sem exploração nem opressão, no qual existiria um sujeito agindo de fato, isto é, uma humanidade autoconsciente, e no qual surgiriam as condições de uma elaboração teórica unitária bem como de um pensamento que transcende os indivíduos [...].

Dá-se com isso uma relação da teoria crítica com a práxis, e esta se dá na história, sustentada pelo interesse de transformação. A teoria crítica subsidia os processos históricos de transformação na história. Assim, o seu trabalho pode ser entendido como uma tarefa paulatina, penosa, que evolui lentamente. Ela tem por mérito mostrar que a interpretação dada sistematicamente pelo aparelho de propaganda não deve ser aceita como a melhor, observando, na compreensão do autor, que a transformação da história é precedida pela preservação da verdade pelas minorias. A teoria crítica, que denuncia a propaganda do sistema totalitário e opressor, busca nessas minorias os elementos para a construção de seu projeto de emancipação. Há, contudo, enormes dificuldades para a sua efetivação, levando em conta que “hoje em dia, no momento em que todo poder dominante força o abandono de todos os valores culturais e impele à barbárie obscura, o círculo de solidariedade verdadeira mostra-se sem dúvida bastante reduzido” (HORKHEIMER, 1991b, p. 67).

Essa posição está calcada no fato que esse tempo de decadência é acompanhado pela falta de fidelidade e de solidariedade, visto que essas são prerrogativas da teoria e da práxis correta. Para o autor, os conceitos só encontram seu significado ligados à teoria como ocorre com um organismo vivo, pois somente em relação ao todo é que se pode obter um juízo correto sobre os fatos humanos, conhecidos isoladamente, ou referentes à sociedade. Com isso, pode-se dizer que a teoria crítica atua sobre a estrutura geral da sociedade para perceber as suas contradições e os elementos que as sustentam, purificando-a dessas contradições. Ela visa à emancipação dos indivíduos e da sociedade, como diz Horkheimer (1991b, p. 68): “a teoria crítica não tem [...] nenhuma instância específica para si, a não ser os interesses ligados à própria teoria crítica de suprimir a dominação de classe”. Essa é uma das intenções emancipatórias da teoria crítica que, como ficou notado anteriormente, trata-se de um projeto que vai se realizando na história, construído racionalmente. Nessa perspectiva, o projeto de emancipação origina-se no próprio interior do capitalismo, indicando que

[...] a realização dessa possibilidade concreta da emancipação, da construção de uma sociedade de mulheres e homens livres e iguais, não é obra da teoria que a descortina, mas da prática transformadora que a torna real. Assim, a Teoria Crítica só se confirma na prática transformadora das relações sociais vigentes (NOBRE, 2004, p. 31).

Essa posição em defesa da emancipação, no entanto, se oculta no argumento de Horkheimer de que neste período histórico a teoria verdadeira é mais crítica do que afirmativa e sua ação não é propriamente produtiva. A teoria crítica se erige em defesa de um futuro para a humanidade, tornando-se instância crítica dos elementos que constituem essa sociedade e essa cultura que já vislumbra a sua caducidade. A atividade intelectual, num ambiente histórico como esse, está destinada à práxis, dado que “uma ciência que em sua autonomia imaginária se satisfaz em considerar a práxis – à qual serve e na qual está inserida – como o seu Além, e se contenta com a separação entre pensamento e ação, já renunciou à humanidade” (HORKHEIMER, 1991b, p. 68), considerando-se que a atividade intelectual tem como condição própria a transformação histórica. Isso implica num redirecionamento da relação entre teoria e práxis.⁸ Com isso, “o conformismo do pensamento, a insistência em que isto se constitua uma atividade fixa, um reino à parte dentro da totalidade social, faz com que o pensamento abandone a sua própria essência” (HORKHEIMER, 1991b, p. 68). Entende-se, assim, que o pensamento tem como essência a consideração da totalidade social, para perceber em que se baseia a estrutura social e como ela se constitui de contradições produzidas historicamente pelos homens situados em seus contextos e dirigidos por seus interesses. Com isso,

[...] a idéia (idee) de uma sociedade futura como coletividade de homens livres, tal como seria possível em virtude dos meios técnicos existentes, tem um conteúdo que deve manter-se fiel apesar de todas as transformações. Essa idéia se reproduz constantemente sob a situação vigente, na forma de uma intelecção a respeito da possibilidade e do modo em que a dilaceração e irracionalidade podem ser eliminados agora (HORKHEIMER, 1991b, p. 51).

Esse último tópico se deteve preferencialmente em mostrar a relação entre teoria e prática pensada pela teoria crítica, a partir da sua relação com a emancipação. Ora, a compreensão que ela tem da relação entre teoria e práxis é sobremaneira de uma análise da realidade, mostrando como o pensamento tradicional, coadjuvado pela sociedade capitalista burguesa, entende essa relação. Ou seja, para o pensamento tradicional a ligação entre teoria e práxis se dá mediante a relação de dominação da natureza e dos homens. A teoria crítica, ao contrário, compreende a relação teoria e práxis como uma atividade que se dirige para a superação daquele processo no qual a sociedade de nosso tempo se viu enredado: de um lado, ela se

⁸ Esse tema reaparece em Adorno, em um dos seus ensaios dos fins dos anos 60, sob o título: “Notas marginais sobre teoria e práxis” (In: **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 202-229). Ali ele diz: “Até se poderia perguntar se, até hoje, toda práxis, enquanto domínio da natureza, não tem sido, em sua indiferença frente ao objeto, práxis ilusória”.

ergueu na base do pensamento da autonomia, orientada pelo projeto iluminista; de outro, ela se viu instrumentalizada pelas conquistas da ciência, tornando-se inclusive o modo de ser da própria razão, razão instrumental. O outro lado desse processo é a exploração.

A práxis crítica se coloca em meio a esse paradoxo da sociedade hodierna de ter sido construída sobre as bases de uma noção de emancipação e de ter enveredado para o campo da exploração da natureza e do homem e, desse modo, tenta resolver a questão, reconhecendo a legitimidade da emancipação e a necessidade de seu resgate. Ela rechaça a exploração como indigna do homem que surgiu da ilustração. Nesse aspecto, para Nobre (2004, p. 41), “o comportamento crítico torna-se possível porque fundado em uma orientação para a emancipação da sociedade, para a realização da liberdade e da igualdade que o capitalismo ao mesmo tempo possibilita e bloqueia”.

Assim sendo, este capítulo ressaltou o trabalho da teoria crítica em mostrar a incongruência de se pensar a sociedade sem o reconhecimento das suas contradições e, inversamente, primou por considerar a tarefa da teoria crítica como recuperação do élan emancipatório da razão. Isso ressoa como um diagnóstico do tempo presente e um prognóstico para o futuro da humanidade. O próximo capítulo, por sua vez, trará de forma mais gritante os aspectos contraditórios do progresso da própria razão, que se configura como “regressão da razão”.

CAPÍTULO II

A MODERNIDADE NA PERSPECTIVA DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

O que nos propuséramos era saber por que a humanidade mergulha num novo tipo de barbárie em vez de chegar a um estado autenticamente humano.

Adorno e Horkheimer

No capítulo anterior, discutindo o tema da teoria crítica, o meu interesse se voltou para a obra *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* na qual aparece uma caracterização da teoria crítica. Este capítulo centra a sua atenção na obra *Dialética do Esclarecimento* que, segundo Pucci (1994, p. 36), vincula-se à fase da emigração ou exílio americano, ocasião em que Adorno e Horkheimer estão desiludidos quanto à capacidade de luta e de resistência do proletariado na sociedade moderna dominada pelo fascismo, pelo estalinismo e pela democracia de massa, onde imperam o que eles designam como totalitarismo de direita e de esquerda. Enquanto na primeira fase o pensamento crítico se dirige à possibilidade crítico/emancipatória na linha do materialismo dialético, nessa fase o foco é a crítica da cultura, vinculando-a ao sistema de dominação política, econômica, cultural e ideológica. Dessa forma, a discussão gira em torno do significado de “dialética do esclarecimento” no âmbito da teoria crítica.

As questões postas pela *Dialética do Esclarecimento* se dirigem à crítica da modernidade, apresentando as suas contradições. Elas se referem ao fato de que a modernidade nasce afirmando tanto a autonomia do sujeito quanto a razão emancipatória, entendidas como superação da menoridade e como “desencantamento do mundo”. O capítulo mostra como Adorno e Horkheimer vêm se consolidar o processo dialético do esclarecimento, embasados apenas na razão subjetiva e em seus procedimentos pré-figurados.⁹ Portanto, como condição de possibilidade de superação da idéia de homem fundada num substrato supra-sensível, mitológico e religioso, e da idéia de uma natureza hostil e detentora de elementos míticos. Essa razão, contrariamente, tornou-se uma razão procedimental e instrumental. Esses elementos caracterizam a dialética da modernidade, enquanto interrupção da proposta de liberdade que originariamente fundara.

⁹ Em *Eclipse da Razão*, Horkheimer retoma e desenvolve essa temática, especialmente ao tratar da diferenciação entre razão objetiva e razão subjetiva.

Visando desenvolver nesse capítulo o tema da modernidade na perspectiva da *Dialética do Esclarecimento* a sua discussão será desenvolvida em três pontos principais. O primeiro é uma argumentação em torno da modernidade que se projetou a partir da razão instrumental, desaguando na autodestruição do esclarecimento, o que gera suspeita sobre as conquistas da ciência e sobre o progresso que a acompanhou, pois isto advém do domínio da natureza, resultante do “desencantamento do mundo”. Numa palavra, “entrelaçamento entre mito e esclarecimento”. O segundo tópico discute a questão do progresso exclusivamente técnico, característico da formalização e instrumentalização da razão, resultando em auto-conservação, autocontrole e violência do esclarecimento. Esse tripé notifica o processo dialético do esclarecimento. O terceiro ponto, na esteira dos tópicos anteriores, trata da indústria cultural. Esta revela a engrenagem desse sistema de dominação, cujo termo implica no domínio dos bens culturais para fins de controle ideológico e político. O próprio conceito de indústria cultural carrega a denúncia da instrumentalização que acompanha todos os processos de produção material e não material da sociedade burguesa capitalista. O domínio da razão instrumental sobre a cultura é o arremate final dessa vontade de dominação que a civilização alimentou desde os seus primórdios, e que a modernidade assumiu como seu ideário. Há nesse momento um arrefecimento das esperanças revolucionárias, segundo Matos (1989, p. 14):

O período histórico em que se desenvolveram as reflexões da “Escola” é marcado por fatos que não podem ser ignorados: o papel desempenhado pelas forças de esquerda na Alemanha, na Primeira Guerra, a Revolução Russa, o fracasso de duas insurreições operárias na República de Weimar, o nazismo, o stalinismo, posteriormente o milagre econômico e a sociedade administrada no período da emigração. Em outras palavras, a experiência do fracasso da revolução proletária ante a ditadura nazifascista e depois, face ao “milagre econômico” produto de um capitalismo sedimentado determinaria o abandono das esperanças revolucionárias e as análises das tendências à total administração na sociedade moderna. Sociedade sem oposição, mundo imóvel, quanto mais total a sociedade, tanto mais reificado o espírito e mais paradoxal a proposta de libertar-se da reificação com suas próprias forças.

Esse capítulo, debruçando-se sobre os temas da *Dialética do Esclarecimento*, ressalta os aspectos crítico e denunciatório. A modernidade do seu ponto de vista é profundamente marcada pelas relações de dominação política, social e cultural. Isso caracteriza o dado regressivo do progresso da razão instrumental, ou o retorno do esclarecimento ao mito.

2.1. A modernidade e a “autodestruição do esclarecimento”

A tese do *Conceito de Esclarecimento* é que o esclarecimento, compreendido como um caminho de paulatina dominação da natureza, característico do processo civilizatório, se

constitui em uma autodestruição do esclarecimento, pela transformação da razão em procedimento científico, apenas, gerando a dominação tanto da natureza quanto do próprio homem e de sua racionalidade. Na *Dialética do Esclarecimento* é elaborado um juízo sobre a sociedade burguesa, apresentando suas possibilidades e contradições. Essa análise comporta também uma crítica da sociedade tecnológica contemporânea. Adorno e Horkheimer iniciam o texto *o Conceito de Esclarecimento*¹⁰ colocando sob suspeita a confiança depositada na ciência, cujo progresso técnico é sua expressão emblemática. Nesse contexto se insere a afirmação segundo a qual o esclarecimento, enquanto um pensamento que se dirige ao progresso, e que objetivava livrar os homens do medo, tornando-os senhores, se contradiz pelo triunfo de inúmeros infortúnios. A desconfiança no progresso engendrado pela ciência leva à constatação dessa contradição, como seu resultado; tendo em conta que o programa do iluminismo é livrar o mundo do feitiço, dissolver os mitos e anular a imaginação, pelo saber.

Adorno, no ensaio *Progresso*, é enfático em considerar a incongruência de se pensar o progresso a partir da simples consideração do desenvolvimento técnico operado pela civilização. Para ele, qualquer análise do progresso deve ter em conta por primeiro o progresso da humanidade. Nesse sentido, em consideração à contribuição de Adorno e Horkheimer para análise das contradições do progresso que marcam a sociedade técnica, Leopoldo e Silva (1997, p. 6) sustenta:

Para dar conta da complexidade deste processo é preciso compreender algo da história da razão, e assim tentar seguir um movimento que se caracteriza simultaneamente pelo *progresso* e pela regressão. Uma das contribuições básicas de Adorno e Horkheimer para a compreensão do processo histórico de desenvolvimento do Iluminismo foi chamar a atenção para a relação dialética entre estes dois termos, mostrando assim a necessidade de introduzir a consideração da contradição na história da razão e no processo emancipador cuja realização se daria ao longo desta própria história. Ora, tendo em vista o que expusemos até aqui, não resulta de maneira alguma surpreendente que o trabalho de elucidação histórica levado a efeito pelos dois representantes da Escola de Frankfurt tenha tido como o maior mérito a produção de uma aporia, precisamente a indissociabilidade entre progresso e regressão que enunciamos há pouco.

A propósito disso, Gagnebin (2006, p. 29), mostrando o alcance da obra *Dialética do Esclarecimento*, relembra que ela reúne “[...] tanto uma reflexão sobre as origens do

¹⁰ O *Conceito de Esclarecimento* pode ser encontrado em Adorno e Horkheimer em dois sentidos principais. No primeiro, vê-se o sentido dado por Kant - como saída da menoridade culpada. Ele define Aufklärung “como um processo de emancipação intelectual resultando, de um lado, da superação da ignorância e da preguiça de pensar por conta própria e, de outro lado, da crítica das prevenções inculcadas nos intelectualmente menores por seus maiores (superiores hierárquicos, padres, governantes, etc)” (Adorno e Horkheimer, 1995, p. 7). De outro lado, naquele dado por Weber - como “desencantamento do mundo”, ou seja, a libertação do medo de uma natureza desconhecida, a qual teria, nessa visão, poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela.

pensamento ocidental quanto sobre sua desastrosa incapacidade de resistir à moderna barbárie que encarnam o nazismo e o anti-semitismo”. Essas são as peculiaridades do tema do entrelaçamento entre mito e esclarecimento.

Entrelaçamento entre mito e esclarecimento

No prefácio, a contradição referida acima aparece sob a forma do entrelaçamento entre mito e racionalidade, consolidando tanto o entrelaçamento da racionalidade e da realidade social quanto o da natureza e da sua dominação. Explana-se, desse modo, a tese de que no mito já reside o esclarecimento e este, por sua vez, desemboca na mitologia. Por isso a crítica por eles formulada pressupõe repensar o esclarecimento, desvencilhando-o do emaranhado que o torna presa de uma dominação irracional. Isso implica na crítica à forma como a ciência experimental é pensada e atua, dissociando a experiência de um conjunto de conhecimentos necessários. A experiência não foi acompanhada de um arcabouço teórico, levando assim a resultados pouco confiáveis, "conceitos fúteis" e "experimentos não planejados" (ADORNO & HORKHEIMER, 1995, p. 15). Em função disso, eles consideram pouco confiáveis os resultados obtidos pela ciência, emblematicamente representados pela impressora, pelo canhão e pela bússola, como instrumentos ou invenções que, segundo a compreensão baconiana, revolucionariam a vida humana.

Os autores reagem a uma análise parcial do progresso, considerado apenas pelo viés da produção técnica. Dessa forma, a confiança de Bacon no progresso técnico como baluarte da modernidade e mola propulsora do progresso da humanidade é posta em crise por eles, frente à instrumentalização da razão que passa a ter voz de comando sobre a natureza desenfeitada.. Esse processo se dá em detrimento do saber. Em contraposição, eles fazem uma apologia do saber e levantam o questionamento acerca da certeza da efetiva consumação da dominação da natureza, em vista de torná-la, na prática, objeto à nossa disposição. Esse saber serve para qualquer fim, notadamente os fins próprios da economia burguesa, revelando-se presa da razão técnica, a qual, nessas novas condições, tornou-se a essência desse saber. Aqui estão os indícios do tema que marcará em muito as preocupações teóricas dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, a saber: a razão instrumental. Esse tema será melhor elucidado num tópico posterior. Adorno e Horkheimer denunciam a instrumentalidade do conhecimento que se vincula ao poder e se afasta de toda pretensão à verdade, onde o interesse se volta para o procedimento eficaz, em detrimento da busca da verdade. Em

consonância com isso, Nobre, tratando do modelo crítico da *Dialética do Esclarecimento*, evidencia que, no diagnóstico que eles desenvolvem, a prática transformadora sofre um bloqueio estrutural, que se configura de modo mais sólido naquilo que recebe posteriormente a denominação de “capitalismo administrado” ou “mundo administrado”, o qual, segundo ele,

[...] é um sistema que se fecha sobre si mesmo, que bloqueia estruturalmente qualquer possibilidade de superação virtuosa de injustiça vigente e paralisa, portanto, a ação genuinamente transformadora. [...] O sistema econômico no capitalismo administrado é controlado de fora, politicamente (NOBRE, 2004, p. 50).

Aliás, Horkheimer já havia apontado para isso em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, ao falar da mudança na organização da economia que saíra das mãos dos donos da propriedade jurídica e passara à ordem dos dirigentes econômicos, burocratizando ainda mais a economia.

Para Adorno e Horkheimer, Bacon se vincula àquela crença de que a ciência faz a síntese de tudo, quebrando as diferenças, realizando a unidade de objetivos, de fins; resultando num abandono da busca de sentido e na substituição do conceito pela fórmula, finalizando na imposição da regra e da probabilidade sobre a causa. Posto isso, pode-se dizer que a ciência abandonou todos os princípios ou categorias que firmavam a tradição do pensamento, realizando uma reorientação dos objetivos da filosofia, conforme pensava o próprio Bacon. Há, com isso, uma reorientação do saber em que considera a pretensão à verdade dos universais como superstição. Essa recusa está prenhe daquele medo da submissão às forças ocultas, é uma espécie de exorcismo dessas forças, operado pelo desencantamento do mundo e pela dominação da natureza, prescindindo das forças e propriedades ocultas. Efetiva-se, desta feita, a razão eficiente que a tudo domina e que exclui qualquer elemento de parâmetro, a não ser a calculabilidade e a utilidade. A razão, por seu caráter instrumental, se configura “totalitária”, se enraíza no mito, se reconhece nele. O esclarecimento se reconhece nos mitos e assim o fundamento do mito e o seu antropomorfismo se apresentam como uma imiscuição do subjetivo na natureza, onde “[...] as múltiplas figuras míticas podem ser, todas elas, remetidas a um mesmo denominador comum, elas se reduzem ao sujeito” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 5). A tese do entrelaçamento entre esclarecimento e mito tem seu fundamento no conceito weberiano de "desencantamento do mundo", considerado como processo de racionalização da humanidade que se afasta do mito de uma natureza desconhecida e ameaçadora. Nessa perspectiva,

[...] o esclarecimento de que falam não é, como o iluminismo, ou a ilustração, um

movimento filosófico ou uma época histórica determinados, mas o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 8).

Desse modo, a concepção de esclarecimento como processo de racionalização que tem suas origens no princípio do processo civilizatório e que se fez acompanhar pela dominação da natureza exterior e interior sugere uma revisão da concepção da razão construída, de forma emblemática, pelo iluminismo do século XVIII, enquanto momento áureo da racionalização. Na compreensão dos autores da *Dialética*, esse processo carrega em si a sua própria contradição, como fica evidente na análise que eles fazem dos episódios de Ulisses, onde se dá a um só tempo a racionalização e a dominação. Gagnebim (2006, p. 30), seguindo essa compreensão e justificando que tanto o marxismo contemporâneo quanto a tradição iluminista foram incapazes de esclarecer as razões do nazismo e de seu anti-semitismo, assegura que isso levou Adorno e Horkheimer a

[...] elaborar uma teoria da dominação muito mais ampla e profunda, inscrita na própria relação do homem com a natureza, consigo mesmo e com seus companheiros; uma relação inscrita no desenvolvimento da *techné* (da técnica, do trabalho) e do *logos* (da linguagem e da razão).

Para Duarte (2002, p. 27), o *Ensaio* o “*Conceito de Esclarecimento*, tem como objetivo elucidar o escopo da racionalidade restritiva que tem caracterizado o desenvolvimento da civilização ocidental”, em consonância com o programa de desencantamento do mundo, acima referido. Adorno e Horkheimer demonstram que o homem ocidental enfrentou a natureza para dominá-la, tentando fugir das suas forças ocultas e ameaçadoras. A técnica é o mecanismo que personifica essa luta e garante a conquista sobre a natureza hostil. O processo de racionalização deita suas raízes em tempos imemoriais.¹¹ Pode-se dizer que a concepção de esclarecimento pode ser interpretada como uma modernidade ampliada, caracterizando o processo civilizatório da sociedade, no qual os meios se transformam em fins, no dizer de Horkheimer em *Meios e Fins*. Dessa forma, ele assegura que o conteúdo objetivo do conceito racional foi subjetivado, fazendo com que a razão se formalize. Sendo assim, a vinculação

¹¹ Em consonância com isso, Duarte (1997, p. 45) salienta: “Uma das peculiaridades principais da *Dialética do Esclarecimento*, no que tange ao tratamento do tema da ‘modernidade’ é o fato de não limitar o acontecimento histórico da modernidade aos quase quatro séculos que nos separam da Renascença italiana, indo buscar nos primórdios da civilização européia – na Grécia Antiga – os germens da cultura contemporânea”. Nesse âmbito, convém também lembrar a diferenciação que Rouanet faz entre ilustração e iluminismo. A ilustração, segundo ele, se refere aos acontecimentos do século XVIII; enquanto o iluminismo corresponde à longa experiência da civilização ocidental (ROUANET, 1987, p. 28). Nesse sentido, os frankfurtianos, tratando do processo civilizatório, vinculam o conceito de iluminismo estreitamente ao conceito weberiano de “desencantamento do mundo” mais do que ao conceito kantiano de “iluminismo”.

entre a experiência da racionalidade científica e sua conseqüente recaída no mito se dá em razão do desejo sempre presente de dominar as forças da natureza, tidas como hostis e merecedoras de controle. Essa estreita identificação pode ser sintetizada emblematicamente, dentre outras, nas teses que seguem:

O mito já é esclarecimento e o esclarecimento recai no mito [...] Assim como os mitos já são Iluminismo, assim também o Iluminismo se envolve em mitologia a cada passo mais profundamente. Ele recebe todo o seu material dos mitos, para então destruí-los, e, enquanto justiceiro, cai sob o encantamento mítico (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 9),

E pode ser completada com esta: “[...] os mitos que tombam como vítimas do iluminismo já eram, por sua vez, seus próprios produtos” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 6). Aqui reside a problemática que a *Dialética do Esclarecimento* enfrenta, tendo presente que o princípio da imanência que caracteriza o esclarecimento, cujo processo se explica pela constante repetição da experiência, contra a explicação mítica, é o mesmo do próprio mito. Há uma semelhança entre o esclarecimento e o destino em relação aos seus objetos. Tudo se resolve por meio de um processo de repetição. Cria-se assim o ciclo vicioso denunciado pela *Dialética do Esclarecimento*, onde “cada uma das tentativas de romper o jugo da natureza, enquanto rompe com a natureza, é só uma queda mais profunda sob esse jugo” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 10). Portanto, não há diferenciação entre o percurso do mito e o do esclarecimento. Ao modo de um destino fechado, de uma “sabedoria ressequida”, de um jogo de cartas marcadas, tudo parece igual. Sendo assim, todos devem se conformar ao real, uma vez que todas as suas possibilidades são modeladas pela produção das mercadorias que podem ser comercializadas.

Adorno e Horkheimer mostram a relação entre mito e esclarecimento sustentando que os mitos eram ao mesmo tempo vítimas e também produtos do esclarecimento. Como isso pode se dar? Explicam eles: “o mito pretendia relatar, denominar, dizer a origem; e assim expor, fixar, explicar” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 6). E isso ficou mais evidente e ganhou força com a escrita e a compilação dos mitos, pois deixaram de ser relato e passaram a ser doutrina. Eles, esclarecendo, reiteram que a característica fundamental da recaída do esclarecimento no mito está no fato que

[...] o processo está decidido de antemão. [...] Identificando por antecipação o mundo matematizado, pensado até às últimas conseqüências, com a verdade, o iluminismo acredita estar a salvo diante do retorno do mito. Ele identifica pensar e matemática

(HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 18).

A razão instrumental, como a face verdadeira ou a outra face do esclarecimento, e o próprio esclarecimento recaem na mitologia. Mito e razão científica se encontram. O encontro entre a mitologia e o esclarecimento (razão científico-positiva) se dá no ciclo da repetição.

Com isso, o iluminismo recai na mitologia, da qual nunca soube escapar. Pois a mitologia tinha nas suas figuras, espelhada como verdade, a essência do subsistente: ciclo, destino, dominação do mundo; havia renunciado à esperança. No semblante da imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, é ratificada a eternidade do fatual e a mera existência é proclamada como sentido que o factual obstrui. [...] A subsunção do fatual, quer à fabulosa pré-história, quer ao formalismo matemático, o relacionamento simbólico do presente, no rito, com o acontecimento mítico, ou, na ciência, com a categoria abstrata faz com que o novo apareça como predeterminado que, na verdade, é assim o antigo. O que é sem esperança não é a existência, mas o saber, que no símbolo afigurativo ou matemático se apropria da existência e a perpetua como um esquema (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 20).

Tendo presente isso, pode-se dizer que o encontro entre esclarecimento e mitologia opera uma transformação no interior do próprio esclarecimento, fazendo-o retroceder ao lugar de onde havia saído, ou melhor, ao lugar de onde pretendia ter saído, operando com isso o processo dialético, ou a “dialética do esclarecimento”. O resultado é a planificação, antecedida no plano econômico pela obtenção de valor por parte das mercadorias, as quais decidem sobre o comportamento dos homens. O valor das mercadorias ao determinar a ação dos homens consubstancia a reificação das almas operada pela ciência positiva, ou pela economia planificada que resulta no fim de tudo na sociedade administrada, no mundo administrado. Um outro aspecto, do qual faz uso o esclarecimento na sua marcha para a dominação, deve ser ressaltado: é o campo da cultura, cuja análise o texto sobre a indústria cultural faz pormenorizadamente, observando que há uma estreita relação entre dominação econômica e dominação cultural como partes da ideologia da razão instrumental. Esta, por sua vez, leva ao mundo administrado.

Adorno e Horkheimer reafirmam a tese do início do *ensaio*, ou seja, o retorno do esclarecimento ao mito, ao sentenciar: “coagido pela dominação, o trabalho humano desde sempre se distanciara do mito, em cujo círculo encantado recai sempre de novo sob a dominação” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 23). Considerando essa tese e tendo presente a indagação dos autores no prefácio da *Dialética do Esclarecimento* quando questiona o caminho que a razão seguiu em detrimento do seu projeto originário, Nobre (2004, p. 51) comenta:

Seu objetivo foi o de buscar compreender por que a racionalidade das relações sociais humanas, ao invés de levar à instauração de uma sociedade de mulheres e homens livres e iguais, acabou por produzir um sistema social que bloqueou estruturalmente qualquer possibilidade emancipatória e transformou os indivíduos em engrenagens de um mecanismo que não compreendem e não dominam e ao qual se submetem e se adaptam, impotentes.

Os autores esclarecem em que consiste o retorno ao mito, ou seja, o caminho do esclarecimento como o pensamento que faz progresso e se constitui em sistema. Tal coisa se dá, como no mito, pelo fato de também aqui o esclarecimento se sustentar na firme convicção da unicidade de seu procedimento como verdade que tudo abarca, tornando-se assim a verdade absoluta, do mesmo modo como o mito que não permitia emancipação de suas condições postas, qual um destino fatal, como um processo indelével. Assim sendo, mito e esclarecimento se encontram no fato de ambos se consolidarem na idéia de que antecipadamente o processo está decidido.

Desencantamento do mundo e dominação da natureza

Um dos aspectos relevantes no trabalho de Adorno e Horkheimer consiste na análise do conceito de dominação da natureza e de “desencantamento do mundo”. Quanto ao primeiro eles argumentam:

Seu objetivo não são os conceitos ou imagens nem a felicidade da contemplação, mas o método, a exploração do trabalho dos outros, o capital. [...] O que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominar completamente sobre ela e sobre os homens. Fora disso, nada conta. Sem escrúpulo para consigo mesmo o iluminismo incinerou os últimos resíduos da sua própria consciência de si (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 4).

Em outro momento, eles retomam sua posição de crítica à dominação da natureza, vinculada ao desencantamento do mundo, ao afirmar:

Nos momentos críticos da civilização ocidental, desde a transição para a religião do Olimpo até o Renascimento, a Reforma e o ateísmo burguês, sempre que novos povos e camadas recalavam cada vez mais decididamente o mito, o medo perante a natureza incompreendida e ameaçadora, consequência de sua própria materialização e objetualização, foi rebaixado à superstição animista e a dominação da natureza, por dentro e por fora, convertida em fim absoluto da vida (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 23).

Em relação ao segundo, pode-se dizer que no mito a visão do desconhecido sugere o reconhecimento da santidade do mundo (o mundo encantado); desta feita, busca-se a explicação, ou seja, o desencantamento do mundo, o seu domínio. O sacrifício, de certa

forma, sacralizava o animal sacrificado, enquanto na ciência dessacraliza-se este para torná-lo objeto de troca. No sacrifício o movimento era dirigido aos deuses, todo ato era transcendente em seu ritual. Posto isto, Matos (1987, p. 142) diz que enquanto “o mito antropomorfiza a natureza, a ciência a objetiva para dominá-la intelectualmente, para reduzi-la à dimensão do mesmo – o Sujeito”. Para a ciência, não havendo “representação específica”, ela mesma toma o lugar do representado e do culto. Ela sacraliza-se a si mesma, tornando-se procedimento universal, ou seja, “se ainda há animais de sacrificio, deuses não mais existem” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 8). Gagnebin (2006, p. 30), reforçando a argumentação em torno do processo de desencantamento do mundo, alega que ele “[...] pertence, portanto, à história social e coletiva e à história psíquica de cada indivíduo singular”. E acrescenta que para eles interessa “[...] ressaltar o preço pago pela humanidade para chegar à assim chamada ‘idade da razão’”.

Essas conclusões encontram mais força quando eles mostram como se processou uma ruptura entre o sujeito e o objeto, pela separação no pré-animismo do animado do inanimado. Daí segue um processo em que todas as diferenças são absorvidas pela diferenciação entre a própria existência e a realidade e onde o homem sujeita a si o mundo. Tudo isso encontra respaldo na religião (grega e judaica) que coloca o homem como senhor da natureza, uma vez que foi criado à imagem de Deus, tornado senhor e soberano da natureza e, dessa forma, opera-se aquela evolução do processo civilizatório que faz o mito transformar-se em iluminação e a natureza tornar-se pura objetividade. Em consequência, na vigência do esclarecimento as coisas são manipuláveis tais como os ditadores manipulam seus súditos, ou seja, todos estão submetidos aos seus interesses. O cientista se relaciona com as coisas conforme seus interesses de produção; de forma que as coisas estão colocadas a seu serviço. Isso significa que “na modificação, a essência das coisas se revela como já sendo desde sempre a mesma, como substrato de dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 7).

A angústia mítica é o desejo de vencer a natureza ou o mundo encantado. O esclarecimento radicaliza essa luta contra a natureza esvaziando-a de toda possibilidade do encantamento, despojando-a de toda e qualquer força supra-sensível. Aqui, como na mitologia, sobressai o desejo de sobrepor-se à natureza, seja chamando para si os deuses, as forças míticas, pelo ritual de sacrifício ou oblação ou, inversamente, esvaziando as possibilidades de existência dessas forças míticas, pois melhor do que aplacar os deuses pelos sacrifícios de louvor ou

oblação é destituí-los de força divina e, em conseqüência, despindo-os de toda força virtual, relegando-os a mera instrumentalidade coisificante (“do animado ao inanimado”). Agora não há mais sacrifícios para os deuses, pois o que há é o sacrifício do mundo. Não é essa a razão por que a ciência se recusa a pensar e deter-se em especulações filosóficas, compreendidas apenas como algo que serve para alimentar a argumentação e não para a transformação e o progresso do mundo como Bacon apregoava? Por isso, para Adorno e Horkheimer, justiça mítica e esclarecimento se equiparam, reunindo em uma única equação tanto a culpa e a pena quanto a felicidade. Isso significa que não há saída possível, mesmo à luz do esclarecimento, visto que também este cai no destino fatal da igualdade, não havendo espaço para a liberdade. O que reina desde sempre é a igualdade, que agora se torna “fetiche”, força viva. Tal igualdade estrutura o sistema, o mundo administrado, sem lugar para o diferente, para a sua superação, refratário à crítica.

Essa coação produzida pelo sistema obedece a um processo que se caracteriza pela saída do caos, no qual as relações naturais exercem o seu poder imediato, para a civilização, onde tais relações dão lugar à consciência dos homens. Tal processo, para eles, não alterou significativamente o princípio de igualdade, pois “[...] os homens tiveram que expiar, justamente por esse passo, com a adoração daquilo a que antes eram apenas submetidos, assim como todas as outras criaturas” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 13). A justiça aqui é fruto da igualdade, não é oriunda da liberdade. Esta não se identifica às condições de igualdade desse sistema. Os autores sustentam que a magia respeitava a diferença e não queria dominar e estabelecer uma verdade única, pois se o feiticeiro se fazia semelhante aos demônios era ou para assustá-los ou abrandá-los, fazendo com que mesmo se comportando desse modo ainda se preservasse a diferença entre o feiticeiro e a força espiritual a qual se dirigia. O civilizado, ao contrário, dissolve essa diferença, pois a ciência se configura na base da “fungibilidade universal”, ou seja, seus experimentos são válidos universalmente diferentemente da magia em que são confirmados pela relação ad hoc, constituindo-se na base da “representabilidade específica”, enquanto revela o simbólico.

A concepção de dominação da natureza advém das religiões judaica e grega que concebem o homem criado à semelhança de Deus e com poderes para dominar a terra. Essa concepção é protótipo de uma civilização da dominação. A natureza torna-se, nesse âmbito, lugar de exploração. Dar nome às coisas e aos animais se constitui no estatuto da dominação da natureza e do homem. Esse processo poderia ser chamado de um universalismo de

dominação, em que a multiplicidade das coisas dá lugar à unidade do pensamento. A idéia de mito e de feitiço demonstra que antes mesmo de se formar uma doutrina científica, o homem já vislumbrava a oportunidade de desvendar a natureza, dominando-a. Nesse contexto, asseguram que na saída das condições primitivas para o mito tem-se a raiz da dialética do esclarecimento, julgando que o esclarecimento já estava no mito e este naquele. Isto significa que o trabalho se torna força de dominação da natureza. A linguagem também se insere nesse processo. Formaliza-se, portanto, a separação entre ciência e arte. A divisão do trabalho que se revela na repartição da palavra em variados aspectos atende àquela intenção de explicação, de demarcação e justificativa que caracteriza a ciência. A arte, a poesia perde força por revelar a natureza pura, autêntica. Indiferente a isso, segundo os dois frankfurtianos, a calculabilidade manda e se arvora em fornecedora de explicações; a palavra torna-se seu instrumento. Esse processo alimenta o instrumental de dominação da natureza e do próprio homem. Em conformidade com isso,

Adorno e Horkheimer adotam a hipótese de que a linguagem em tempos imemoriais não era tão especializada quanto agora e que a palavra preservava dimensões que iam muito além de sua significação textual, tais como sua imagética, sua sonoridade, etc.¹². [...] Essa divisão do trabalho se revela especialmente drástica em relação à antítese entre a ciência e a arte: a ciência adquire um papel cada vez mais preponderante em virtude de sua utilidade para a autopreservação humana, e a arte é cada vez mais relegada ao segundo plano em razão de sua virtual inutilidade (DUARTE, 2002, p. 30-31).

Nessa direção, os autores criticam a fé posta no lugar da arte como tentativa “[...] de encontrar imediatamente na palavra, como se dava no ante-tempo, o princípio da verdade a ela transcendente e sem a qual não pode existir e de devolver-lhe o poder simbólico, essa tentativa foi paga com a obediência à palavra, e precisamente não à palavra sagrada” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 15). E deduzem que os conflitos ligados ao cristianismo são a realização do princípio da fé. O que eles querem afirmar com isso? Toda tentativa de falar em nome da natureza, propondo-lhe uma verdade, revela-se como possibilidade de dominação. Sendo assim, ciência e fé como tentativas de revelar a verdade

¹² Aqui poder-se-ia tecer considerações a respeito da diferença entre a linguagem natural de tribos arcaicas em várias áreas isoladas do mundo, vinculada à idéia de culto à natureza divinizada, onde os elementos da natureza se comunicam como voz divina (exemplo: o filme “Os deuses devem estar loucos”, onde uma simples garrafa atirada do alto por um passageiro de alguma aeronave é compreendida como uma comunicação divina) e a língua falada na civilização. Aquela se pauta por uma quase metonímia dos sons e movimentos da natureza e esta pela quase ausência desses elementos e a sobreposição do conceito, que tende a explicar e coordenar não as relações do homem com a natureza, expressas nas relações sociais, mas a justificativa dos interesses que dominam as relações sociais na civilização. Aquela linguagem se aproxima de uma linguagem cônica, enquanto a outra de uma linguagem conceitual, disciplinada e interessada.

das coisas, tornam-se engodos, distanciando-as da verdade. Por isso, conjugando fé e poder da racionalidade instrumental como se fossem as duas faces de uma mesma moeda, eles afirmam: “O paradoxo da fé se abastarda finalmente na burla, no mito do século XX, e sua irracionalidade degenera em instituição racional nas mãos dos definitivamente esclarecidos que guiam, entretanto, a sociedade para a barbárie” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 15). O desenvolvimento da civilização européia foi nessa direção, de tal sorte que a dominação¹³ que caracteriza o esclarecimento justifica que o mecanismo nazista não é uma recaída na antiga barbárie, mas o resultado da tendência da racionalidade à autodestruição. Aliás, aqui eles retornam à máxima que os instruiu no início do *Conceito de Esclarecimento*.

O princípio da dominação está na relação de distanciamento entre a coisa e o senhor, o qual a obtém mediante o assenhoreamento. Horkheimer já havia antecipado essa idéia quando em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* diz que o capitalismo lida com as coisas como o ditador lida com os homens, enquanto elementos para a dominação. Para Adorno e Horkheimer, a dominação se acirra com o fim da vida nômade e a conseqüente transformação da ordem social baseada na propriedade privada, onde se dá a separação entre a dominação e o trabalho. Isso leva a uma burocratização da dominação, no sentido de que o dominador, enquanto tal, não faz uso do seu trabalho, apenas manda que os dominados trabalhem por ele e para ele. O seu sucesso já está garantido de antemão. A figura de Ulisses (proprietário) que arregimenta comandados para cuidar de suas propriedades ilustra bem essa situação. A dominação é então conceituada, justificada racionalmente, determinada na realidade, caracterizando a racionalidade da dominação. Assim sendo,

A dominação não é paga apenas com a alienação do homem com respeito aos objetos dominados: com a reificação do espírito, as próprias relações entre os homens foram enfeitadas, bem como as de cada um dos indivíduos consigo mesmo. [...] O animismo animou o real, o industrialismo reifica as almas (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 20).

¹³ Esse processo de dominação se estendeu à exploração da natureza. Ela foi vista pelo desenvolvimento industrial como objeto passível de toda sorte de exploração. O resultado disso é o que se vê. Têm-se hoje abundantes notícias dos infortúnios climáticos, cuja compreensão vai se tornando forçosamente consciente para os ambientalistas, os indivíduos, as organizações e os grupos de nações que detêm a maior parte da riqueza industrial do mundo. O planeta está se exaurindo em sua capacidade de resistência à quantidade enorme de poluentes emitida diariamente. A tecnologia de produção industrial conseguiu encontrar os caminhos para a exploração sempre maior dos recursos naturais, dos combustíveis fósseis, etc., mas paradoxalmente não se tem conseguido encontrar, nas mesmas dimensões, solução para os problemas ambientais em nível mundial. Enquanto se propala a urgência de maior oferta de energia e de maior produção industrial para atender a necessidade de crescimento econômico e a demanda de consumo de bens, observa-se unanimemente um estupor diante dos avisos da natureza. Vive-se hoje num impasse: de um lado, há uma imensa demanda de consumo e, de outro, quase uma convicção de que não será possível avançar ainda mais na exploração da natureza.

Tudo gira em torno da constituição do sistema de mando. Há nesse novo momento, em que a racionalidade assume o posto na ordem do mundo, uma recusa de tudo aquilo que leva ao objeto. O sistema não tem relação com nada além de seus próprios interesses. A garantia desses interesses resulta da substituição da representatividade específica do ritual mágico pela fungibilidade universal da ciência moderna. Observa-se, desse modo, uma crise da razão, conforme Horkheimer (2000, p. 17) acentua em *Meios e Fins*, visto que esse processo da racionalização instrumental se expandiu de tal forma que abraçou todo conteúdo objetivo do conceito racional. A formalização da razão coloca em suspense a efetividade da razão, tornando-a incapaz de dizer a verdade.

A autodestruição do esclarecimento consiste no entrosamento entre progresso e regressão. Em consonância, Gagnebin (2006, p. 29) considera que “a hipótese central, ou seja, que ‘o mito já é esclarecimento’ e que ‘o esclarecimento acaba por reverter à mitologia’, só pode ser realmente elaborada através da afirmação enfática da relação intrínseca entre razão e dominação”. O esclarecimento, constituinte do processo de civilização, leva ao destino cego do poder e da barbárie.¹⁴ Esse processo explana os altos custos do progresso. Adorno é particularmente incisivo na consideração do progresso no texto que leva o mesmo nome. Ali ele realça a importância de se repensar a compreensão do progresso. Este não pode ser entendido somente como resultado do avanço técnico-científico.

O processo de dominação se revela, sobretudo, no domínio técnico, subjacente àquilo que se poderia chamar o poder do trabalho na linha de montagem. Revela-se assim mais uma

¹⁴ Vários aspectos podem ser relacionados com o tema da barbárie ao longo da *Dialética do Esclarecimento*. Assim sendo, pode-se perceber traços da barbárie no projeto conquistador de Ulisses, ou seja, ali a barbárie poderia ser considerada como algo que atinge e acompanha o próprio conquistador, ou aquele que se vale dos próprios instrumentos do processo civilizatório ou de uma razão que se instrumentaliza, como parece ser o traço característico de toda astuta ação de Ulisses no seu retorno para Ítaca, diante das sereias, por exemplo. É uma espécie de barbárie auto-regulamentada. Mas o traço mais horrendo dessa barbárie é notado sobretudo no ensaio *Elementos do Anti-Semitismo: Limites do Esclarecimento*. Os autores, fiéis no exame da história, percebem na dizimação dos judeus a característica mais precisa da barbárie a que levara o processo civilizatório da humanidade. A razão seguiu um caminho altamente perigoso para o seu destino e vai de encontro ao seu programa originário de libertar o homem das amarras de uma consciência dominada pelo medo e impedida de gerar emancipação. No ensaio, em consideração aos limites do esclarecimento que o anti-semitismo revela como caráter próprio da civilização burguesa, eles sentenciam, referindo-se à compreensão do anti-semitismo pelos judeus: “Eles achavam que era o anti-semitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens. A perseguição dos judeus, como a perseguição em geral, não se pode separar de semelhante ordem. Sua essência, por mais que se esconda às vezes, é a violência que hoje se manifesta” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 158-159). Essa barbárie pode ser considerada como imposta por uma “[...] vontade de destruição que uma falsa ordem social gerou dentro de si mesma” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 157), ou, como diz Gagnebin (2006, p. 30), “Anti-semitismo e nazismo serão compreendidos como o retorno dessa violência recalçada”.

contradição que caracteriza a dialética do esclarecimento. As facilidades técnicas que acompanham a existência atual possibilitam a permanência da dominação, oriunda de uma fixação nos instintos que favorecem a opressão. Donde esse processo regressivo se configurar sobretudo no progresso bem sucedido, cujo resultado é o seguinte: “A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 26). Esse processo faz com que no curso da história da civilização, pela experiência de subordinação, o poder tenha ficado de um lado e o obedecer de outro lado; e com isso se consolida aquela dominação bárbara sobre a natureza e, em seguida, o domínio sobre os homens. Essa crítica mostra como a ciência, em sua forma dedutiva, sustenta a coação.

Os autores procuram mostrar como se dá o processo de dominação da natureza e como isso se revela na constituição do todo social sob a égide da coação social, mediante a ciência, que faz uso da linguagem especializada, desprovendo de força simbólica a linguagem universal (comum). Ocorre com a linguagem em sua relação com a ciência o mesmo que ocorre com a diferenciação entre mito e ciência. O domínio empregado pela ciência se caracteriza no fato de esta subsidiar a divisão social do trabalho, marcando um tipo de configuração social, calcada na coação e na dominação social. Este ambiente propicia o surgimento de um sistema unidimensional, em vias de tornar-se um mundo administrado. A ciência dedutiva promove a conservação da dominação. A sociedade da administração, ao mesmo tempo, dota de bens os indivíduos e fortalece as instituições e também instrui o indivíduo à assimilação ao sistema de dominação. Nela há uma maior oferta de bens e informações à sociedade. Em contrapartida, os indivíduos são impedidos de esboçar qualquer reação e oposição, tornando-se presa fácil do sistema. Opera-se, com isso, a reificação do homem. Essa idéia reaparece no ensaio sobre a indústria cultural, à qual é mantida à base dos interesses comerciais. Também a cultura participa do processo de transformação do progresso em regressão, cerne da *Dialética do Esclarecimento*. Dessa forma, designa o processo de saída do domínio das forças divinas à sua dominação, expresso pelo caminho da civilização que resulta na dominação sobre a natureza. Dominando-se tais forças domina-se, em consequência, a natureza que a elas estava submetida.

Na direção da dominação da natureza, eles consideram então que a linguagem conceitual que domina o pensamento na sociedade ocidental a partir de Platão e de Aristóteles, com sua pretensão de validade universal, faz com que os conceitos unifiquem a linguagem em todas as direções, conduzindo-a ao status de “realidade verdadeira”; de sorte que

eles espelham com a mesma pureza, as leis da física, a igualdade dos cidadãos de pleno direito e a inferioridade das mulheres, crianças e escravos. [...] A própria linguagem conferiu ao dito, às relações de dominação, universalidade que ela própria assumiu enquanto meio de comunicação de uma sociedade burguesa (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 16).

2.2. O progresso como instrumentalização da razão

Esse tópico desenvolve a idéia de que a afirmação da razão, que se inicia em tempos imemoriais, e que subsidia o progresso da humanidade, será também a sua recaída numa razão formalizada e instrumentalizada, com todas as conseqüências éticas e políticas para o homem e a sociedade. A questão que norteia essa reflexão é aquela proposta pelos autores no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, a qual mostra a gravidade de pensar o progresso prescindindo da idéia de autonomia, desvinculado da dimensão emancipatória da razão. Essa reflexão se norteia pela problemática proposta por eles, ou seja: investigar “[...] por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 11). Vê-se, diante disso, que esse progresso é oriundo da formalização e instrumentalização da razão. O debate que eles anunciam no princípio do texto é paulatinamente construído no sentido de mostrar que a história da civilização se configura como a história de uma razão que foi se consolidando num processo de instrumentalização, a ponto de parecer dispensável o pensar como atividade da razão. A sua atividade é pautada pelos interesses da ciência. De sorte que aqui se revela aquilo que Horkheimer dissera no prefácio de *Eclipse da Razão*: “Tal como é entendida e praticada em nossa civilização, a racionalização progressiva tende, em meu modo de ver, a obliterar a própria substância da razão em nome da qual se apóia a causa do progresso” (HORKHEIMER, 2000, p. 10). No ensaio *Meios e Fins* ele diz que a atual situação coloca a questão de não ser necessário indagar nada a respeito da razão, pois ela atualmente diz respeito àquelas coisas que são úteis, cuja concepção está vinculada à razão subjetiva. Duarte (1997, p. 46) sustenta que

[...] por uma espécie de ‘astúcia da desrazão’, o pensamento – para se tornar em ferramenta de sobrevivência da espécie humana na Terra - se degradou em um processo técnico, no qual o sujeito acabou por se igualar às coisas submetidas a si, mediante a exclusão de sua consciência, no sentido enfático do termo.

Sendo assim, se processa a reificação do sujeito, oriundo da instrumentalização da razão, ou segundo Horkheimer, da razão subjetiva. Há, então, nessa relação uma estreita aproximação

entre “o enigma da esfinge”, enquanto crença no destino de Édipo que vai à fortuna e daí sai para o infortúnio e o esclarecimento, enquanto um projeto em que tudo se reduz ao sistema do qual tudo segue. O tornar-se sistema lhe apareceria como um destino cego do esclarecimento, tal qual o de Édipo, ou uma relação entre esclarecimento e barbárie. Com isso, pela estrutura intrínseca do esclarecimento, “a multiplicidade das figuras é reduzida à posição e ordenação; a história, ao fato; as coisas, à matéria” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 6).

Formalização e instrumentalização da razão

Esta expressão designa o processo pelo qual se vai da razão emancipatória à sua dominação mediante a sua transformação em razão instrumental. Isto remete ao poder de dominação sobre a natureza, visto que as forças míticas lá habitavam. Uma vez dominando-as, domina-se a natureza que a elas estava submetida. Esse processo caracteriza o modo de ser da sociedade burguesa, constituindo aos poucos os instrumentos de garantia do poder de mando. A linguagem assim se torna instrumento de dominação, consubstanciado na linguagem da ciência. É possível, com isso, deduzir que a linguagem caminha simultaneamente com o ímpeto de dominação que caracteriza o esclarecimento. A linguagem, nesses termos, é o modo pelo qual o esclarecimento adquire visibilidade e se consolida nos conceitos científicos. Desse modo, retomando a crítica às pretensões universalistas dos conceitos em Platão e Aristóteles, eles fazem considerações a respeito do modo como a evolução da linguagem conceitual se deixa contaminar pelo aparato do instrumental de dominação que caracteriza o esclarecimento. Nesse sentido, os autores da *Dialética do Esclarecimento* mencionam o modo como o judaísmo se precaveu da idéia de conciliação entre a linguagem e a realidade em si pela proibição de pronunciar o nome de Deus.

Dessa forma, o esclarecimento comete o ledó engano de achar que venceu o mito, que caracteriza o processo de instrumentalização da razão, quando na verdade recai nele. Nesse processo, bem a propósito, a matemática é, segundo eles,

[...] convertida em instância absoluta. [...] O pensar se coisifica no processo automático que transcorre por conta própria, competindo com a máquina que ele próprio produz para que esta possa finalmente substituí-lo. O iluminismo deixou de lado a exigência clássica de pensar o pensamento [...] porque ela o desviava do imperativo de comandar a práxis [...]. O procedimento matemático tornou-se como que um ritual do pensar [...]. Apesar de auto-restrição axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: transforma o pensamento em coisa, em ferramenta, como ele próprio o denomina (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 18).

Esse pensamento se vincula à crítica a Bacon que abre o *ensaio* e que, de certo modo, traçam os primeiros indícios da razão instrumental, cuja base pode ser expressa no fato de o positivismo, que se colocou como instância de juízo da razão esclarecida, proibir qualquer tentativa de pensar o inteligível, considerando tal tarefa como desnecessária e desprovida de sentido. Adorno e Horkheimer, criticando Bacon pelo seu louvor à ciência experimental e desprezo à reflexão e ao pensar, reconhecem que nele há o embrião de uma razão que no positivismo torna-se instrumento de sustentação das conquistas e do progresso científico. Matos (1987, p. 147), tratando do processo pelo qual Ulisses utiliza artimanhas para vencer as amarras do destino, arremata:

As etapas vencidas na viagem de volta a Ítaca são aquelas realizadas pela humanidade para poder chegar, partindo do mito, ao despregamento vitorioso da *ratio*: submissão dos instintos a um controle-repressão, uma luta que se inicia com a conquista interna perpétua sobre ‘as faculdades inferiores’.

Aqui se agudiza a crítica à razão que tem seu fim na razão instrumentalizada. Esse elemento coloca em cheque a própria razão, pela indagação do início: por que a razão esclarecida que pretendia conduzir o homem à emancipação o levou a uma nova barbárie? Por ela ataca-se a ciência positiva que reduz o conhecimento à ordenação dos fatos e à tarefa científica. Para os autores, a crítica deve se ocupar com a questão de os homens de ciência acreditarem poder derrubar qualquer pretensão de validade do pensamento, sustentada pela tese Kantiana da impossibilidade ou insuficiência da razão em conhecer o real ou a coisa em si. Isso implica em estabelecer oposição à confiança da ciência quanto à sua capacidade de dar conta do real, ordenando-o, classificando-o. Esse labor científico resulta negativo, visto que o pensar se reduz “ao aparato matemático”. Em sendo assim,

[...] a dominação mundial sobre a natureza vira-se contra o próprio sujeito pensante, dele nada mais resta do que justamente aquele eternamente idêntico eu penso que deve poder acompanhar todas as minhas representações. [...] Na redução do pensar ao aparato matemático está implícita a consagração do mundo como medida de si mesmo. O que aparece como triunfo da racionalidade subjetiva, a sujeição de todo ente ao formalismo lógico, é pago com a subordinação dócil da razão aos achados imediatos (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 19).

O resultado de todo esse processo pode ser considerado como o abandono de toda pretensão ao conhecimento. Há aqui elementos consideráveis que caracterizam a razão instrumental, levando em conta que se realiza por esse intermédio um ciclo de interdependência entre a maquinaria do pensamento na submissão do ente e uma alienada resignação na sua reprodução. Os autores da *Dialética do Esclarecimento* captaram, portanto, as muitas

contradições do processo de cientificização que deu sustentação àquilo que se consolidou como o progresso da civilização ocidental moderna. Tentando compreender o processo civilizatório, eles mostram que a razão conduzida à condição de formalização e instrumentalização paga o preço da perda de sua dimensão emancipatória.

O pensamento esclarecido leva em conta a substituição do sujeito transcendental do conhecimento pelo trabalho, o qual segue os mecanismos automáticos da ordem. Para Adorno e Horkheimer (1991, p. 22), segundo essa linha de raciocínio, “a subjetividade se volatilizou na lógica das regras de jogo pretensamente arbitrárias para poder dispor de tudo com menos inibições ainda”. A razão esclarecida e, mais ainda, o positivismo conduziram a sociedade para o beco sem saída da dominação, subjugada ao poder econômico que coisificou o próprio homem e sua capacidade de pensar:

O processo técnico, no qual o sujeito se reificou depois de ter sido extirpado a consciência, é isento da plurivocidade do pensar mítico, bem como de todo e qualquer significar, pois a própria razão tornou-se mero instrumento auxiliar do aparato econômico que tudo abrange (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 22).

Desse modo, a atividade da razão se equipara ao processo de produção técnica. Ela se torna “o puro órgão dos fins”. Em *Meios e Fins* Horkheimer a identifica como razão subjetiva. Enquanto tal, a razão positivista substituiu o pensamento pela capacidade de domínio técnico. O pensamento foi expulso para fora da lógica, em prol da coisificação do homem tanto na fábrica como no escritório, enquanto lugares da produção e do gerenciamento dos lucros, respectivamente, que seguem a lógica do mercado. Dessa forma, o projeto unificador da ciência ocupa por inteiro o espaço da teoria, relegando a práxis às condições postas pelos interesses de produção da engrenagem do mercado. Desse caminho são afastadas todas as tentativas de afirmação da subjetividade. O espírito esclarecido ao estigmatizar toda irracionalidade, todo mito proclama a sua emancipação da natureza.

Isso leva à conclusão de que essencialmente o esclarecimento tem como única alternativa a dominação. A dominação oriunda da razão esclarecida é dirigida também pela dominação na esfera econômica, coisa que, aliás, já fora tratada no ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, na linha da crítica da economia política. A razão que se instrumentalizou e que passa a ser identificada como uma forma de garantia de manutenção do poder sobre a natureza desenfeitada, ocupando na consciência dos homens o lugar do pensamento, enquanto instrumento do saber técnico, torna-se espaço de construção do poder econômico, que advém

das possibilidades que são abertas pelo seu domínio das técnicas de produção e de lucro, a serviço da sociedade burguesa. A economia como força de dominação que se ergue no horizonte da razão burguesa marca também os interesses políticos.

Consoante isso, Adorno e Horkheimer, considerando a ofensiva dos “países aliados” contra o nazifascismo, afirmam que essa postura não se dirigia diretamente aos interesses de libertação dos judeus perseguidos; sugerindo que a direção desses interesses estava mais voltada à delimitação de poderes na nova configuração política mundial. Isso posto, compreende-se que a dominação, oriunda da nova posição da razão, se utiliza de todos os recursos possíveis para se consolidar. Esse episódio mostra que se a ação anti-nazista se vinculava a um interesse emancipatório, pelo menos como estratégia de ação dirigida ao alvo nazista, ela se estende muito mais a interesses que conduziram posteriormente àquele mundo administrado de que mais tarde eles explicitam em seus trabalhos.

Auto-conservação, autocontrole e violência do esclarecimento

Esses aspectos da análise de Adorno e Horkheimer salientam os paradoxos da dialética do esclarecimento. Eles são particularmente ilustrados com os episódios de Ulisses, quando de seu retorno a Ítaca. Pode-se dizer que o esclarecimento se apavora contra qualquer possibilidade de quebra da auto-conservação, ou seja: “Pela subordinação da vida inteira às exigências de sua conservação, a minoria que manda garante, além da própria segurança, a permanência do todo” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 23). A análise dos episódios de Ulisses enfatiza que “tanto a mitologia quanto o Iluminismo filosófico (dos séculos XVII e XVIII) e científico encontram suas raízes nas mesmas necessidades básicas: sobrevivência, autoconservação e medo (Angst)” (MATOS, 1987, p. 141). O passo seguinte é a exploração que constitui o feitiço da sociedade capitalista:

O trabalho social de cada indivíduo na sociedade burguesa é mediatizado pelo princípio do si-mesmo; deve restituir a uns o capital acrescido, a outros, a força para o mais-trabalho. Porém, quanto mais longe chega o processo da auto-conservação pela divisão burguesa do trabalho, mais ele força o autodespojamento dos indivíduos, que devem moldar-se, corpo e alma, ao aparato técnico (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 21).

A tese de que o esclarecimento serve à dominação ganha mais força ao longo do ensaio, visto que todo o processo que define a história do esclarecimento, enquanto caminho que a civilização ocidental seguiu até resultar na ciência positiva e, em consequência, na razão

instrumental, está calcado na auto-conservação. Esse caráter é emblematicamente revelado na astúcia de Ulisses. Horkheimer (2000, p. 100), no texto *A Revolta da Natureza*, em *Eclipse da Razão*, reforça essa idéia da autopreservação e sustenta que ela serve como alimento do sistema:

Exatamente porque toda a vida de hoje tende cada vez mais a ser submetida à racionalização e ao planejamento, também a vida de cada indivíduo, [...] deve agora levar em conta as exigências da racionalização e planejamento: a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema.

O aspecto da violência se expressa, nessa perspectiva, na relação entre civilização e dominação, simbolizada na astúcia de Ulisses. O texto *Conceito de Esclarecimento* nesse ponto alcança o seu clímax ao considerar essa relação, pois a partir desse ponto encontra-se mais significativamente a dialética do esclarecimento, expressa na idéia de que no relato de Homero se revela o entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho. Esse relato se refere principalmente à passagem de Ulisses pelas sereias, no XII canto da *Odisséia*. Em todos os outros episódios se repete a relação da civilização com a auto-conservação, o autocontrole e a violência da dominação da natureza. Assim, na saga de Ulisses aparece uma mescla de astúcia, auto-flagelo e violência infligida a quem ao mesmo tempo se põe como protagonista e vítima do processo civilizatório, característica da relação entre civilização e dominação. Considerando a violência que acompanha o processo de construção da civilização, Adorno e Horkheimer salientam:

A humanidade teve que infligir-se terríveis violências até ser produzido o si-mesmo, o caráter do homem idêntico, viril, dirigido para fins, e algo disso se repete ainda em cada infância. O esforço para manter firme o eu prende-se ao eu em todos os seus estágios e a tentação de perdê-lo sempre veio de par com a cega decisão de conservá-lo (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 24).

Processa-se, desse modo, a violência do esclarecimento. Pode-se dizer que a relação estabelecida entre os episódios de Ulisses e a violência da civilização se caracteriza na dominação sobre os outros e sobre si mesmo, caracterizado no processo burguês de produção revelado na mútua experiência de dominação, exposto nas duas saídas encontradas por Ulisses para atravessar o ambiente das sereias, tanto a sua prisão ao mastro do navio quanto o tapamento dos ouvidos dos remadores: “Eles reproduzem a vida do opressor ao mesmo tempo que a sua própria vida e ele não pode mais fugir a seu papel social” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 25). O episódio de Ulisses atado ao mastro e dos remadores de ouvidos tapados é uma ponte para se pensar também a articulação entre dominação burguesa e cultura,

cerne da crítica cultural¹⁵, visto que tanto os bens culturais quanto o trabalho comandado estão em correlação com a dominação social sobre a natureza. O episódio das sereias é, para eles, imagem do esclarecimento pela estreita ligação que há entre progresso e regressão.

Medidas tais como as que foram tomadas diante das sereias na nave de Ulisses, são uma alegoria premonitória da dialética do iluminismo. Assim como a possibilidade de fazer representar é a medida da dominação, sendo o mais poderoso aquele que pode fazer-se representar no maior número de funções, essa possibilidade é também o veículo do progresso e, ao mesmo tempo, da regressão (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 25).

Esse regresso que tem como conseqüência um esmaecimento do pensar e da experiência converge para a uniformidade do pensamento e de uma prática em que se estabelece a razão instrumental, fruto e direção de uma relação perniciosa entre progresso e regressão, em que o espírito torna-se apoio ao autocontrole e à dominação. Eles traduzem o papel exercido pelos remadores do barco de Ulisses como sendo os trabalhadores que nas fábricas exercem seu trabalho, os expectadores no cinema ou a comunidade de trabalho como aqueles que agem conduzidos por um ritmo que lhes é imposto, traço peculiar da dominação: braços que trabalham sem o próprio controle, ouvidos e olhos que ouvem e vêem, mas não escutam nem enxergam. Assim, evidenciando a situação dos trabalhadores e exacerbando sua crítica à dominação presente nas fábricas, sob o sistema de opressão, os autores vêem no jugo dos trabalhadores uma condição intrínseca da sociedade industrial, como uma nova forma de destino da humanidade, tal qual no passado. Na impotência desse novo jugo se reitera a relação entre progresso e regressão, ou a maldição do progresso sem fim, ou seja, uma repressão incontável. Ou como diz Gagnebin (2006, p. 32): “Razão esclarecida e adulto razoável conservam as marcas dessa violência [...] O preço da auto-conservação do sujeito é, pois, a renúncia à sua vida mais elementar”. Essa lógica resulta da dominação, sendo ela a um só tempo seu reflexo (da dominação) e sua ferramenta. O texto retoma a argumentação de que a civilização iluminista recai no mito que queria vencer. No episódio relatado os autores sustentam que com essa prática Ulisses revela ser inimigo tanto da morte como da própria felicidade. Ulisses representa tanto o princípio da auto-conservação quanto o da violência que acompanha a conquista da civilização, mediado pelo princípio do autocontrole.

¹⁵ Adorno, no ensaio *Crítica Cultural e Sociedade*, se opõe à crítica cultural que é elaborada pelos “críticos profissionais”, observando que nela não se realiza uma crítica autêntica, visto que eles se alimentam daquilo que é posto pela própria cultura, sobre a qual pretendem exercer sua crítica: “Os críticos profissionais eram, sobretudo, ‘fornecedores de informações’: davam orientações sobre o mercado dos produtos espirituais. Com isso, alcançavam, às vezes, uma visão mais profunda da questão, permanecendo, contudo, sempre também como agentes da circulação de mercadorias; em consonância, se não com seus produtos individuais, então, porém, com a esfera da circulação enquanto tal” (ADORNO, 1986, p. 77).

O poder da dominação revelado no episódio é caracterizado nos termos seguintes: “Viçosos e concentrados, os trabalhadores devem olhar para frente e deixar de lado o que estiver ao lado. Eles devem sublimar o impulso que os pressiona ao desvio, aferrando-se ao esforço suplementar”. E acrescentam: “Assim eles se tornam práticos” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 24). A sociedade da técnica sabe muito bem angariar os recursos técnicos para a obtenção do domínio da natureza e para a consecução de lucros. No entanto, se recusa e transige na busca da própria felicidade e realização. Neste ponto é que conflui o pensamento dos autores na analogia do processo civilizatório técnico/industrial com o episódio de Ulisses. A sociedade que surge desse estado de coisas, organizada em vista do sucesso dos seus empreendimentos se submete à dominação, caso esteja em jogo os seus interesses.

Os autores enfatizam as condições de vida dos trabalhadores e as relações destes com os dominadores. A forma como está estruturado o poder de dominação baseia-se numa espécie de racionalidade da dominação. Os dominadores crêem ter poder para definir os rumos da história. Isso gerou inclusive aquilo que no capitalismo industrial se tornou símbolo do poder de pressão e de imposição de interesses por parte dos donos dos meios de produção, qual seja: a massa de mão-de-obra sobrando como regulador das relações de trabalho. Adorno e Horkheimer se referem a isso tendo presente o modo como se manipula ideologicamente tal excedente de trabalhadores, mediante um prévio e cuidadoso exame da garantia de manutenção dos interesses, em vista dos resultados pré-definidos, dizendo: “Seu rebaixamento a meros objetos da administração, que enforma antecipadamente cada setor da vida moderna, até mesmo a linguagem e a percepção, prega-lhes a peça da necessidade objetiva, contra a qual eles crêem nada poder fazer” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 27). Daí surge a idéia de que isso se deve a fatores objetivos, e não que resulta da articulação em torno de interesses previamente programados. Manifesta-se, dessa forma, a ideologia da dominação que sustenta a sociedade administrada. Casam-se nessa sociedade tanto a dominação ideológica quanto a dominação econômica.

A formalização da razão e sua instrumentalização encontram em *Elementos do Anti-semitismo* a sua mais nítida argumentação a favor da tese do “retorno efetivo da civilização esclarecida à barbárie” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 16). Esse retorno que se fizera historicamente concreto na eliminação dos judeus reforça a idéia de uma relação intrínseca entre esclarecimento e autodestruição, a outra face do processo de auto-conservação e de autocontrole: “A tendência não apenas ideal, mas também prática, à autodestruição,

caracteriza a racionalidade desde o início e de modo nenhum apenas a fase em que essa tendência evidencia-se sem disfarces” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 16). Em *Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento*¹⁶, o termo “limites” deve ser compreendido não como o ponto até onde o esclarecimento deveria ir, mas, ao contrário, deve significar o ponto até onde o esclarecimento não deveria ter ido. O fato de a humanidade ter experimentado esta catástrofe, que pode ser compreendida como regressão da razão, como barbárie, como retorno ao ponto de onde a razão sempre partiu, vai caracterizar mais ainda o significado de dialética do esclarecimento, ou seja, uma razão que mostra o seu declínio, que se degrada. Adorno e Horkheimer fazem com perspicácia a crítica à sociedade da razão instrumental, ressaltando o processo nazi-fascista como emblemático da perda da razão ao mesmo tempo em que é exaltada, sentenciando: “O que ele tem de horrível é a mentira manifesta e, no entanto, persistente” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 194).

A idéia que permeia a *Dialética do Esclarecimento* é que o processo civilizatório foi sempre movido pelo desejo de dominação, com trágicas conseqüências éticas, políticas e sociais para a humanidade. Matos (1987, p. 144) dirá, a propósito, que Ulisses é representante da racionalidade que enfrenta o destino, mas essa racionalidade “[...] assume a forma restritiva: só enfrenta a presença constante da natureza através da razão dominadora”. Há uma necessidade lógica de dominação no processo civilizatório. Embora tenham presente ao longo da obra o reconhecimento do encrudecimento desse sistema, eles deixam entrever a possibilidade de uma contraposição a esse tipo de dominação. O sistema carece de impermeabilidade à crítica. Considerando de um modo mais direto onde se localizaria a vulnerabilidade do sistema, pode-se dizer que no seu interior há algo que poderia garantir certa possibilidade emancipatória, ou um retorno da função primeira da razão como instrumento de compreensão e determinação dos fins. Isso pode ser compreendido a partir do próprio conceito de dialética que eles aplicam ao conceito de esclarecimento.

Assim o momento da racionalidade se impõe na dominação, também enquanto diferente dela. A objetividade do meio, que o faz universalmente disponível, sua ‘objetividade’ para todos, implica prontamente na crítica da dominação: como meio

¹⁶ Duarte (cf. 2002, p. 46) apresenta uma significativa divisão desse ensaio para compreender o alcance daquilo que Adorno e Horkheimer nele defendem. Essa divisão não consta no texto, como ele próprio reconhece, mas está apenas subentendida. Eis a divisão proposta, em sete pontos: a) preliminares; b) motivação social do anti-semitismo; c) motivação econômica do anti-semitismo; d) motivação religiosa do anti-semitismo; e) o comportamento mimético; f) a falsa projeção; f) a mentalidade do ticket. Dessa forma, esses aspectos permitem compreender a gravidade daquilo que eles apontam no texto, ou seja, eles destrincham as razões subjacentes ao processo perpetrado pela ação nazista, ou seja, eles evidenciam a ideologia nazista.

para esta última, desenvolveu-se o pensar (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 27).¹⁷

Em síntese, o exame dos episódios de Ulisses serve, portanto, para revelar que se os indivíduos participam do processo da violência da civilização por meio do princípio de autoconservação, o fazem igualmente pelo de autocontrole. O primeiro exige o segundo, e este leva ao primeiro. Eles são as duas faces da violência processada pela civilização; de modo que Matos (1987, p. 142) sugestivamente diz: “Quando se pretende ter penetrado no segredo da natureza, a felicidade e o sofrimento surgem como anomias inquietantes, como excesso ou falha não contabilizáveis que ameaçam e geram medo” Os autores a partir da análise dos princípios de auto-conservação, de autocontrole e da violência do esclarecimento procuram compreender a grave situação que colocou em cheque a possibilidade de pensar a razão, diante da trágica experiência da dizimação judaica pelo nazismo.

2.3. Indústria cultural e a razão instrumentalizada

O tema da indústria cultural se insere no esforço de Adorno e Horkheimer em compreender o processo civilizatório, ou como se efetivou o esclarecimento. De modo que há uma relação entre a cultura e a razão instrumental, como um dos aspectos da dialética do esclarecimento, ou seja, a relação entre o desenvolvimento técnico/instrumental próprio da ciência positiva e a ideologia da dominação, fazendo dos bens culturais elemento de massificação, como se vê: “por meio das inúmeras agências de produção e de cultura de massa, os modos de comportamento sujeitos a normas são inculcados no indivíduo como os únicos naturais, decentes e racionais” (HORKHEIMER & ADORNO, 1991, p. 20). Essa tese é elaborada sobretudo no texto *A Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*, bem como em outros textos sobre a cultura, dentre eles *Fetichismo da Música e Regressão da Audição e Teoria da Semicultura*, etc.

A indústria cultural serve de instrumento da sociedade burguesa em vista da subordinação das massas. Com o conceito de indústria cultural Adorno e Horkheimer pretendem realizar a crítica do controle sobre a cultura e a sociedade operado pelo sistema de dominação. Essa

¹⁷ Aqui reaparece aquela porção de emancipação que resta, para além de toda dominação, e que Horkheimer em *Teoria tradicional e teoria crítica* caracteriza como sendo o caráter emancipatório que permanece em grupos restritos na sociedade, quase uma espécie de “resto de Israel”, para falar em termos bíblicos e proféticos, no contexto messiânico e em ambiente judaico.

crítica parte do fato que, segundo Freitag, a cultura possui uma instância crítica das instituições e daquilo que existe. Essa posição a respeito da indústria cultural, ressalta ela, tornou Adorno e Horkheimer reconhecidos em ambiente de ciências sociais e de comunicação, onde recebeu "ampla aplicação".

O conceito de indústria cultural¹⁸ é um importante elemento para a construção do pensamento crítico, em vista do projeto emancipatório. Ela permite perceber em que medida a sociedade burguesa enquadra as massas, em favor da dominação, como evidenciam ao longo do *ensaio*. Adorno e Horkheimer introduzem esse texto indicando as características da sociedade industrial, berço da indústria cultural. Eles pintam com cores fortes essa nova realidade, assegurando:

[...] a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. O cinema, o rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos o são em conjunto, até mesmo as manifestações estéticas de tendências políticas opostas entoam o mesmo louvor do ritmo do aço. Os decorativos prédios administrativos e os centros de exposição industriais mal se distinguem nos países autoritários e nos demais países. Os edifícios monumentais e luminosos que se elevam por toda parte são os sinais exteriores do engenhoso planejamento das corporações internacionais, para o qual já se precipitava a livre iniciativa dos empresários, cujos monumentos são os sombrios prédios residenciais e comerciais de nossas desoladoras cidades (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 113).

A análise da indústria cultural, enquanto elemento constitutivo do projeto crítico da sociedade em Adorno e Horkheimer, leva ao exame da indústria cultural como instrumento de dominação e de opressão, num primeiro momento, e a ver, num segundo momento, no conceito de indústria cultural um elemento de análise da cultura, vinculando-o à busca de compreensão do fenômeno cultural em nosso tempo. O conceito de indústria cultural é, nesses termos, a um só tempo instrumento de análise da sociedade contemporânea, em seu sistema de controle ideológico, e um apropriado objeto de estudo.

¹⁸ Adorno, explicando a escolha do conceito de indústria cultural, dirá: “Em nossos esboços se falava em ‘cultura de massas’. Substituímos esta expressão por ‘indústria cultural’, para desligá-la desde o início do sentido cômodo dado por seus defensores: o de que se trata de algo como uma cultura que brota espontaneamente das próprias massas, da forma que assumiria, atualmente, a arte popular. Dela a indústria cultural se diferencia de modo mais extremo. Ela combina o consuetudinário com uma nova qualidade. Em todos os seus setores são fabricados de modo mais ou menos planejado, produtos talhados para o consumo de massas e este consumo é determinado em grande medida por estes próprios produtos. Setores que estão entre si analogamente estruturados ou pelo menos reciprocamente adaptados. Quase sem lacunas, constituem um sistema” (ADORNO, 1986, p. 93).

Indústria cultural como instrumento de dominação

A indústria cultural é parte do programa de instrumentalização da razão que ao longo de uma variada e multifacetada história comprovou a sua eficiência, transformando pela propaganda e pela veiculação também os bens culturais em parte dessa eficiência. Essa eficiência, nos patamares atuais, se mostra nas suas inúmeras conquistas. E quando parecia ter atingido todos os seus intentos, ainda descobre vias abertas e por elas caminha no sentido de não deixar nenhum espaço aberto para onde a liberdade poderia se dirigir e ali se refugiar. A técnica, própria da instrumentalidade da razão, é seu eficiente instrumento de dominação da natureza. A relação entre indústria cultural e razão instrumental reside no fato que no mundo capitalista esse processo se constitui num grande sistema de produção e consolidação do poderio político e econômico, assemelhando-se a duas faces de uma mesma moeda. Jimenez (1977, p. 93) revela que há na arte moderna uma ambigüidade, cuja primeira parte, na linha da crítica da indústria cultural, mostra que “[...] ela mascara as contradições entre as forças produtivas e as relações de produção e, como cúmplice da ideologia, as recobre de um véu mistificador, sem ver que as agrava”.

A sociedade e os indivíduos são envolvidos, segundo os autores da *Indústria cultural*, pelo esquema de dominação, consolidado pelo aparato de comunicação e por um engenhoso processo de produção, num gigantesco agrupamento de elementos, sob um sofisticado processo comunicativo e visual. A indústria cultural se caracteriza, pois, por uma massificação cultural que gera uma mercantilização da cultura, de um lado, e pela alimentação e sustentação do sistema de dominação, de outro. Ela gera um novo sistema capaz de suprir a dissolução dos sistemas que norteavam e davam sustentação à sociedade. Faz-se presente, deve-se ressaltar, a idéia de unidade do sistema que se caracteriza pela padronização e produção em série.

A formulação crítica do *Conceito de Esclarecimento* se dirige agora à crítica da cultura, mostrando em “a ‘indústria cultural’ a regressão do esclarecimento à ideologia”, em que toda a produção técnico-cultural sinaliza para a tendência do esclarecimento à dominação seja ela política, social ou cultural, mediante a ideologia da massificação da informação, da cultura e da técnica. A técnica da produção e difusão cultural passa ao controle dos interesses dominantes. Eles alertam que o grande risco desse processo se deve sobremaneira “à pretensão [...] de serem obras estéticas e, por isso mesmo, uma configuração da verdade”

(ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 16). Os temas do *ensaio* já estavam antecipados em *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição* de 1938, em que Adorno dirige a atenção para música e já ali focaliza a degradação da arte em indústria cultural.

Na cultura contemporânea vemos que os meios de comunicação de massa: rádio, cinema, TV, revistas, internet, etc., formam um poderoso sistema que transforma tudo o que veicula em mercadorias idênticas, que deverão ser consumidas acriticamente pelo público. Por desempenharem este papel social representam os interesses dos grupos mais poderosos da indústria,¹⁹ como também das corporações financeiras. Os diretores desses meios de comunicação são formadores de opinião, direcionando desejos, gostos e preferências da sociedade. O conjunto desses interesses criou as condições para o desenvolvimento de uma "Indústria Cultural" que tem como um de seus objetivos eliminar o diferente; apesar de alardear a criação do original e do inédito. É significativo, nesse aspecto, que a televisão, dentre os meios de comunicação de massa, tenha alcançado tanto êxito, uma vez que operando uma síntese do rádio e do cinema harmoniza a palavra, a imagem e a música. Por isso ela obteve, pelo seu fácil acesso, uma maior penetração nas camadas populares, o que permitiu um uso mais deliberadamente monopolizador. Em vista disso, o conteúdo dos filmes ou novelas que apresentam para a diversão e entretenimento das massas é basicamente o mesmo, só varia na aparência.

Os detalhes tornam-se fungíveis. A breve seqüência de intervalos, fácil de memorizar, como mostrou a canção de sucesso; o fracasso temporário do herói, que ele sabe suportar como bom perdedor; a boa palmada que a namorada recebe da mão forte do astro; sua rude reserva face à herdeira mimada são, como todos os detalhes, clichês prontos para serem empregados arbitrariamente aqui e ali e completamente definidos pela finalidade que lhes cabe no esquema. Confirmá-los compondo-os, eis aí sua razão de ser. Desde o começo do filme - ou novela - já se sabe como ele terminará, quem é recompensado e, ao escutar a música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 117).

A argumentação acima gira em torno da constatação de que a indústria cultural com seu estilo inflexível coincide perfeitamente com os objetivos do liberalismo. A indústria cultural serve

¹⁹ Adorno e Horkheimer, caracterizando a estreita ligação entre a forma como a cultura é propositalmente desenvolvida nesse contexto industrial de produção em série, fazem uma significativa comparação entre a produção cultural e a produção industrial convencional, dizendo que essa tendência pode ser facilmente verificada na indústria automobilística e nos vários ramos da indústria, tais como: moda, eletroeletrônicos, propagandas, diversões, etc. Essa posição também se refere à dinâmica da produção industrial que quase sempre apresenta o já gasto como novidade. Acrescenta ainda que as “[...] intenções subjetivas dos diretores gerais [...] são basicamente as dos setores mais poderosos da indústria: aço, eletricidade, química” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 115).

tanto para a expansão dos interesses capitalistas quanto para tornar os trabalhadores, os empregados, os lavradores, os pequenos burgueses consumidores. Além de torná-los alienados e subservientes ao sistema, eles não esboçam, diante disso, nenhuma reação, segundo afirmam: “A produção capitalista os mantém tão bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 125). Esse mecanismo se contenta com a reprodução do que é sempre o mesmo, em vista de garantir o processo de formação de opinião pela repetição de um mesmo conteúdo, sob uma mesma forma. O novo aqui é o que é já previamente testado. Isso implica em amortecer qualquer possibilidade de mudança, de risco. Dessa forma, a única possibilidade do novo, em comparação ao liberalismo avançado, é o afastamento do novo. Na sociedade do capitalismo industrial a cultura de massa domina a diversão dos trabalhadores. Na tentativa de se libertar da rotina mecanizada do trabalho cientificamente racionalizado, buscam refúgio nas opções que lhes são oferecidas. Para os autores, até mesmo o lazer é sub-repticiamente controlado, o que determina a própria felicidade. A vida do trabalhador é toda vivida em função dos interesses da produção. O lazer é repetição do trabalho.

Os bens culturais são, em tais circunstâncias, cooptados pela indústria cultural em razão de sua tática de reelaborar o discurso da cultura em vista de torná-la instrumento de favorecimento do sistema, visto que os intentos de liberdade e felicidade são sempre realizáveis no futuro, embora indicados para o presente. Nessa perspectiva, há uma ênfase nas dimensões da subjetividade, da interioridade dos sentimentos, bem como nos valores espirituais, como forma de sedução da massa resignada por esperanças vindouras, impedindo as reivindicações em torno da realização dessas esperanças e da transformação das condições materiais no presente. Há nesse ponto uma sutileza arquitetada pelo projeto da indústria cultural, qual seja: o de envolver os melhores instrumentos do espírito humano, a cultura, engajando-a no seu projeto de subjugar as consciências e de inibir a possibilidade de reação. A esperança que o feito cultural suscita é absorvida por esse projeto mediante uma releitura da cultura dirigida pelo monopólio do sistema, fazendo-a instrumento do projeto de dominação e exploração. Essa é a arquitetura do sistema ao qual a indústria cultural serve por meio de novas formas de repressão e exploração.

O cidadão que esteja insatisfeito com o que a sociedade de consumo lhe oferece deve se contentar com isso, pois, para Adorno e Horkheimer, além deles, outros tantos sofrem a mesma coisa, a exemplo do Pato Donald nos cartoons que convincentemente recebe a sua

surra, fazendo ver aos olhos dos que estão submetidos na vida cotidiana ao duro trabalho e à exploração que a vida real é assim mesmo, ninguém escapa, restando apenas a resignação. A vida é sempre igual para todos. A indústria cultural é exímia ludibriadora de seus clientes, como todo sistema totalitário e opressor, não lhes proporcionando o que promete o consumo de seus produtos. Face à satisfação do prazer prometido e seu não cumprimento, enquanto uma qualidade própria do sistema, Adorno e Horkheimer, ilustrando a tarefa do programa da indústria cultural, afirmam:

Cada espetáculo da indústria cultural vem mais uma vez aplicar e demonstrar de maneira inequívoca a renúncia permanente que a civilização impõe às pessoas. Oferecer-lhes algo e ao mesmo tempo privá-los disso é a mesma coisa. É isto que proporciona a indústria do erotismo. É justamente porque nunca deve ter lugar, que tudo gira em torno do coito (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 132).

O inusitado da manipulação exercida pela indústria cultural sobre os homens é que, "mesmo quando o público se rebela contra a indústria cultural, essa rebelião é o resultado lógico do desamparo para o qual ela própria o educou" (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 135). A indústria cultural conseguiu fazer das pessoas algo genérico, plenamente substituível por serem exemplares comuns de todos os outros. O que faz a diferença entre as pessoas não são seus atributos particulares, ou sua condição econômica, mas a sorte. Para a racionalização e o planejamento cultural as pessoas são apenas material, usado a bel prazer pelos seus manipuladores, podendo tanto ser elevadas como diminuídas. O grande planejamento irracional desenvolveu a idéia de que dentro do sistema todos podem, como a sociedade, ser poderosos, bastando para isso que se entreguem de corpo e alma aos seus projetos e renunciem à possibilidade da felicidade. O indivíduo desintegra-se e desamparado é forçado a submeter-se ao racionalismo da indústria cultural, que em muito se identifica com os sistemas totalitários. Apesar da sociedade burguesa, regida pelo poder universalizador da indústria cultural, ter feito de todos, e cada um, apenas um exemplar do modelo geral, ela acabou por desenvolver igualmente o indivíduo. Esse processo gera a violência de que fora emblema o nazismo, conforme se pode ver nas palavras de Adorno e Horkheimer (1985, p. 145):

[...] o progresso da individuação se fez à custa da individualidade em cujo nome tinha lugar, e deles nada sobrou senão a decisão de perseguir apenas os fins privados. O burguês cuja vida se divide entre o negócio e a vida privada, cuja vida privada se divide entre a esfera da representação e a intimidade, cuja intimidade se divide entre a comunidade mal-humorada do casamento e o amargo consolo de estar completamente sozinho, rompido consigo e com todos, já é virtualmente o nazista [...].

Nas sociedades burguesas se pode verificar uma inversão de valores quanto à forma de

apreciar suas mercadorias culturais, caracterizando uma substituição do valor de uso pelo valor de troca no lidar com os bens culturais. Ou seja, esses bens têm sempre uma serventia distorcida, serve para outro fim. As mercadorias culturais são exibidas para fins publicitários, através de técnicas eficazes que se convertem em psicotécnicas e procedimentos de manipulação dos indivíduos. Outro aspecto desta inversão é a transformação das obras de arte em mercadorias que são vendidas em liquidação ao grande público, apesar de lhes permitir o acesso à obra de arte, tem-se, todavia, pelo mecanismo de oferta abundante dos bens culturais uma exaustão e a perpetuação da exclusão cultural. Longe de caracterizar um enriquecimento cultural essa massificação na oferta das obras de arte favorece, segundo os autores, tanto à decadência cultural quanto ao “progresso da incoerência bárbara”. Dá-se o que Adorno dissera em *Fetichismo da música e regressão da audição*, a queda do gosto.

A indústria cultural conseguiu inclusive desmitologizar a linguagem quando a usa para fins específicos. Este uso pragmático da linguagem é útil para a coisificação dos homens. A linguagem não deve mais significar as coisas ou representá-las simbolicamente, mas apenas designá-las. A racionalização positivista da linguagem contribuiu mais para que ela se transformasse em uma entidade especial, tão útil ao esclarecimento quanto ao engodo, servindo mais a esse último. Uma vez a serviço da dominação, é comum verificar o resultado da repetição insistente de palavras designativas de decisões a serem tomadas, tornando-as habituais nas falas de pessoas que não compreendem o seu sentido lingüístico, semântico, muito menos ideológico, mas que as proferem e consomem como mercadoria cultural, tanto mais carregada de fetichismo quanto maior é o grau de alienação em que se encontra o seu consumidor. O retorno dos poderes mágicos a dominar os homens é o que melhor caracteriza o triunfo da indústria cultural.

Reconhecendo esse movimento de formação e justificação ideológica do processo de dominação, Adorno e Horkheimer fazem o trabalho de desmonte crítico que os leva a seguir o percurso de uma crítica radical com base no princípio da luta de classes enquanto via de superação do capitalismo até chegar à consolidação de uma nova versão da teoria crítica. Isso visa enfrentar o processo de massificação que a indústria cultural promove, segundo aquilo que Adorno sustenta (1986, p. 93):

A indústria cultural abusa da consolidação com relação às massas para reiterar, firmar e reforçar a mentalidade destas, que ela toma como dada a priori e imutável. É excluído tudo pelo que essa atitude poderia ser transformada. As massas não são a

medida, mas a ideologia da indústria cultural, ainda que esta última não possa existir sem a elas se adaptar”.

O projeto da indústria cultural é o de cooptar a cultura, inclusive retirando a obra de arte das mãos das elites burguesas e tornando-a acessível ao grande público para o seu consumo. Os autores vêem nisso um instrumento do sistema de dominação, tornando as massas presa fácil do esquema de “falsa democratização” e “falsa reconciliação entre produção material e ideal de bens” (FREITAG, 1986, p. 71). O resultado é que o esquecimento da dimensão crítica da cultura torna as massas alienadas, consumindo uma arte alienante e serva da exploração, enquanto realização da indústria cultural.

Em síntese, a indústria cultural dirigida, ideologicamente, às massas torna-se um excelente instrumento de dominação. A arte e a cultura são assim puramente elementos ideológicos de exploração, revelando-se como dominação ideológica, primeiramente, e, em consequência, também cultural, econômica, política e social. Nesse âmbito, a crítica à indústria cultural é um elemento fundamental para a construção do pensamento crítico, visando descobrir os artifícios dessa sociedade e permitindo perceber em que medida a sociedade burguesa enquadra as massas. A crítica assim formulada se dirige a um projeto emancipatório.

A arte instrumentalizada

A dominação oriunda da razão instrumental tem na instrumentalização da cultura uma aliada, visto que a produção cultural se volta para o lucro, pela venda de seus produtos, tendo presente que “eles se definem a si mesmos como indústrias, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 114). A produção do entretenimento se transforma na grande indústria do lucro. Desse modo, o cultural torna-se espetáculo, meta da produção artística e dos bens culturais. O caminho de instrumentalização da razão vai desaguar numa arte e cultura instrumentalizadas. Essa posição sobre a instrumentalização da arte e da cultura encontra uma clara caracterização em Jimenez (1977, p. 85):

Os mass media fabricam industrialmente elementos culturais, segundo as normas do rendimento, da estandarização e da divisão do trabalho, idênticas às do capitalismo. A indústria cultural reflete assim as mesmas relações e antagonismos que o mundo industrial das sociedades modernas, com a diferença que, cúmplice da ideologia dominante, ela tem como papel homogeneizar e tornar inofensivos os possíveis conflitos, em particular os que poderiam provir dos focos culturais.

E não somente isso, a ideologia dominante da indústria cultural se serve da cultura para fortalecer o seu projeto, apagando aquela última chama que ainda fumegava: soterra os últimos vestígios de possibilidade de autonomia e emancipação residentes na arte e nos bens culturais, como bens espirituais. Ela vai à consciência comum, à alma de um povo: a sua cultura. Torna-se então uma cultura industrializada, etiquetada, embalada para ser comercializada. Eis o sentido ideológico atuante da razão instrumental que se utiliza da “indústria cultural”, que patrocina a cultura produzida em série para o mercado consumidor. Onde fica o élan emancipatório da cultura? Essa é a questão que o *ensaio* procura enfrentar. Desse modo, se evidencia a relação entre a indústria cultural e a razão instrumental; posto que ambas são como as duas faces da mesma moeda: a experiência de exploração e dominação da sociedade burguesa. A indústria cultural é uma das dimensões ou atividade da razão instrumental, enquanto garante a difusão e expansão dos interesses próprios do processo da racionalidade instrumental. Ela é gerada e difundida pelos meios de produção e difusão cultural. Em função disso, Jay (1988, 110), caracterizando bem o significado de instrumentalização da arte pela indústria cultural, diz:

Uma das principais queixas de Adorno contra a indústria cultural referia-se à sua deliberada função mistificadora. Nesse aspecto, a análise clássica de Marx acerca do fetichismo da mercadoria estava na base de sua argumentação, pois Adorno alegava que os produtos da indústria cultural não são obras de arte posteriormente transformadas em mercadoria; eles são, na realidade, produzidos desde o início como itens fungíveis a ser vendidos no mercado.

A razão instrumental, corporificada na técnica e na indústria cultural, dá uma nova feição aos bens culturais, os quais servem para o domínio do homem e manipulação de sua cultura. Assim sendo, os autores denunciam a indústria cultural como mistificação, ou ainda, como sedução, pois serve ao sistema de exploração, não deixando nenhum espaço da vida intacto e livre do seu domínio. Dessa forma, enquanto sedução das massas a indústria cultural torna-se ideologia de dominação, bem a propósito daquilo que o ensaio defende, como sendo a trilha que a civilização seguiu, recaindo na mitologia e realizando o destino da razão de regressar ao mito.

O ensaio *A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas* traça um perfil do processo de criação e transmissão da produção cultural, cujo mecanismo afasta a participação do destinatário, do interlocutor, tornado passivo em sua recepção. Ainda que atualmente a tecnologia de comunicação e o esquema de programação tenham lançado mão da interatividade como espaço de réplica, nenhuma garantia há de que tal instrumento realiza de

fato aquilo que promete. Esse recurso tem se mostrado somente como um instrumento de controle da audiência em função da formação de opinião e em vista da aquisição dos produtos dos patrocinadores de sua veiculação na mídia, servindo para atenuar sua distância do público e para conformá-lo à sua programação e aos seus intentos propagandísticos e comerciais.²⁰

O conceito de indústria cultural se insere no esforço do pensamento de Adorno e Horkheimer em sustentar que o projeto da sociedade burguesa encontra sempre novos instrumentos com novos matizes para garantir as suas aquisições, a tal ponto de transformar os bens culturais, enquanto bens espirituais, em produto vendável, dirigidos pelos interesses do mercado, sob a aura da democratização dos mesmos, constituindo-se na verdade em uma pseudo democratização. Esta é a constatação, em linhas gerais, que Adorno e Horkheimer fazem ao considerar que a obra de arte tornou-se mercadoria. Freitag (1986, p. 71) reitera essa posição, dizendo:

A dissolução da obra de arte não ocorreu porque o sistema de produção de mercadoria havia sido suprimido e sim porque ela foi transformada em mercadoria, [...] assimilando-a à produção capitalista de bens. Em consequência, a aparente reconciliação foi uma falsa reconciliação, que traiu o ideal de felicidade, humanidade e justiça contido na esfera da cultura. O produto cultural integrado à lógica do mercado e das relações de troca deixa de ser 'cultura' para tornar-se valor de troca. A falsa reconciliação entre produção material e ideal de bens recebe o nome de 'indústria cultural'.

A indústria cultural se traveste, como aponta o texto acima, em cultura de massa para garantir o valor de troca e produção para o consumo, reproduzindo a cobiça do sistema. Aliás, é o cuidado que eles têm em preservar e reconhecer uma cultura de massa, diferenciando-a do programa de instrumentalização da cultura, que os faz cunhar o conceito de indústria cultural. Há, conforme se notou acima, uma completa descaracterização da obra de arte, com a perda de sua aura. Ela enquanto elemento de entretenimento ocupa um lugar primordial na emaranhada rede de produção de alienação do operário, eliminando as esperanças do futuro, por criar a ilusão da realização no presente dessas esperanças, para depois eliminar a dimensão crítica pelo encobrimento da realidade alienada dos operários. O conceito de

²⁰ De tal sorte que a análise de Adorno e Horkheimer em relação à indústria cultural se assemelha àquilo que Charles Chaplin retratou, nos moldes da tecnologia industrial, de modo magistral no seu filme "Os tempos modernos": a venda da imagem de um produto que, na prática, em nada melhorava as condições de vida da massa operária. A exuberante encenação propagandística dos novos produtos da tecnologia servia apenas para camuflar os interesses, em vista de aumentar o lucro dos donos dos meios de produção e para escamotear as reais condições de trabalho e de vida do operariado oprimido por uma carga de trabalho extenuante. O que se percebe ali é apenas um jogo da propaganda patronal para obter mais lucro.

indústria cultural serve para caracterizar tal situação. Nesse sentido é que cabe a diferenciação do conceito de indústria cultural do conceito de cultura de massa. Esta provém do povo, nasce de suas manifestações e práticas da vida cotidiana. Aquela tem uma posição privilegiada, ou seja, exerce funções sociais precípuas dentro da sociedade capitalista.

Para Freitag, a indústria cultural caracterizada pelo consumo de massas e pelo seu caráter de mercadoria se constitui no modo de auto-perpetuação da sociedade burguesa; caracterizando-se tanto pela dimensão acultural, pela qual promove a dissolução da cultura, produzindo e reproduzindo as mercadorias ditas culturais, como por vincular-se à moderna técnica de reprodução e comunicação. Esse elemento de assimilação da cultura à civilização torna a indústria cultural uma forte aliada na perpetuação do sistema. Ela se opõe drasticamente ao projeto emancipatório da sociedade, de um lado; enquanto, de outro lado, serve ao projeto civilizatório, ao progresso técnico e ao sistema de dominação excludente.

A análise da arte, não obstante parecer excessivamente pessimista em relação à arte contemporânea, notadamente a arte tomada em sua vertente popular, produzida e veiculada pela indústria cultural, sujeita a alienar e formar um novo totalitarismo, de ordem cultural, tem como pano de fundo a crítica a todo tipo de totalitarismo e sua ideologia de dominação; de modo que seria possível afirmar que além de ser um trabalho de crítica da arte e da cultura contemporâneas é também crítica política e social, tornando-se assim um texto de análise sócio-política do sistema vigente. Isso significa que, para eles, a existência de sistemas de dominação política ou cultural é danosa para a liberdade. A indústria cultural elimina o trágico da vida, reproduzindo-o na forma de arte, eis em que consiste essa crítica. Assim sendo, Freitag (1986, p. 81), interpretando o pensamento de Adorno, salienta que a teoria estética seria uma das “poucas alternativas à sociedade moderna de assegurar a sua auto reflexão e crítica”.

Pode-se dizer que Adorno e Horkheimer reconhecem que a indústria cultural constrói um novo sistema. Ela passa a ser um instrumento de reconstrução de uma “vontade de poder” e de uma vontade de dominação constitutivas do grande sistema político gerado pela razão instrumental, uma razão que se operacionalizou. A indústria cultural, por seu turno, se filia a esse ímpeto explorador dos grandes sistemas gerados em nosso tempo, fruto do esclarecimento, cujo comportamento Adorno e Horkheimer comparam “[...] ao comportamento dos ditadores: conhece à medida que pode manipular”, ou seja, “a essência

das coisas revela-se como substrato da dominação” (CUNHA, 2002, p. 549). Nesse contexto se constrói a crítica à indústria cultural como instrumentalização da arte e dos bens culturais em função da dominação. Jay, no entanto, considera falho analisar a indústria cultural apenas pelo viés da tecnologia ou dos meios de comunicação, ou daquilo que Adorno denomina de “véu tecnológico”; sua atenção está voltada mais àquilo que se esconde por trás desse véu, que faz a tecnologia adquirir poder sobre a sociedade. Isso sim, constitui a indústria cultural (JAY, 1988, p. 113).

Assim, o *ensaio* faz jus à tese da *Dialética do Esclarecimento* de que o projeto civilizatório levado a efeito pela modernidade é um novo sistema organizado, que no nível da cultura se traduz, parafraseando Adorno, em fetichismo da razão e regressão da cultura. No conceito de indústria cultural se encontram os elementos de análise cultural, permitindo, a partir da compreensão do fenômeno cultural em nosso tempo, considerar o fenômeno de instrumentalização da arte e uma análise da sociedade. O conceito de indústria cultural, assim entendido, é a um só tempo objeto de estudo e instrumento de análise da sociedade contemporânea, cuja estrutura comporta o controle ideológico e o sistema de dominação e opressão. Em síntese, os autores mostram como os meios de produção e difusão do aparato cultural se vinculam aos setores produtivos e a eles servem e deles se alimentam. Tem-se, dessa maneira, um único processo em que tanto os bens materiais quanto os bens culturais são produzidos para um mercado consumidor, em função do enriquecimento das grandes corporações econômicas. Tudo é mercadoria!

Concluindo, não obstante um tom marcadamente crítico da cultura que nasceu do interesse massificador da indústria cultural, Jay lembra um fato significativo que nos leva a pensar numa dialética desse conceito, ou seja, de que o próprio Adorno reviu a sua posição intensamente pessimista em relação à possibilidade de uma saída para o dado manipulador da cultura. A argumentação de Jay (1988, p. 116) segue-se àquela que diz que Adorno vislumbrou a possibilidade de que a interação do filme com outros meios pudesse “canalizar os impulsos coletivos do cinema numa direção crítica [...]”. Ou seja: “Numa disposição similar, Adorno refletiu, em artigo de 1969 intitulado ‘Lazer’, a respeito das limitações do poder de manipulação da consciência das massas da indústria cultural”. E finaliza sugerindo a permanência dos interesses reais dos indivíduos como antídoto contra o controle absoluto. Essa conclusão parte de uma análise que Adorno fez da reação do público alemão diante de um evento que teria tido a sua importância exacerbada pela grande imprensa. O resultado

surpreendente é o fato de o público ter reagido com ceticismo frente ao evento. Esse episódio, embora singular no conjunto da crítica à cultura, pode ser tomado como emblemático no esforço de apontar saídas para os impasses da cultura no mundo administrado. Assim sendo, a revisão de determinadas posições poderiam indicar que, para além da crítica, há possibilidades de reação à cultura ideologizada, ou seja, é possível pensar num uso não manipulativo e crítico dos meios de comunicação.

CAPÍTULO III

TEORIA CRÍTICA E EDUCAÇÃO: EDUCAÇÃO “PARA UMA CONSCIÊNCIA VERDADEIRA” E PARA A EMANCIPAÇÃO

A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo ela precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la. Não consigo entender como até hoje mereceu tão pouca atenção.

(Adorno – Educação após Auschwitz)

Este capítulo se debruça sobre textos tardios de Adorno e Horkheimer, tidos como obras menores por não possuírem, ao menos em relação a Adorno, a relevância da *Dialética Negativa* e da *Teoria Estética*, mas que ressaltam a importância do seu olhar dirigido à realidade. Nelas repousam uma importante contribuição para pensar uma educação crítica e emancipatória, além de um valioso contributo para uma reflexão em torno do tema da emancipação vinculado à teoria crítica da sociedade. Nessa perspectiva, são enfocados textos da última fase de Adorno e Horkheimer que mantêm uma vinculação com o projeto emancipatório da teoria crítica, sobressaindo os temas da formação cultural, da educação crítica, do progresso, da teologia, etc. Eles poderiam ser identificados como categorias crítico-emancipatórias. Neles é possível encontrar um olhar crítico sobre a realidade e um insistente interesse pela emancipação, ainda que haja mudança de enfoque e o enfrentamento de novas situações, como se pode vislumbrar pela noção de teologia defendida por Horkheimer em seu trabalho *A Nostalgia do Totalmente Outro*, em que ele a compreende como sendo a recusa de que o mal prevaleça na história humana. Ou ainda, na concepção de educação em Adorno, cuja tese é que a educação tem como primeira tarefa fazer com que Auschwitz não se repita, conforme defende na obra *Educação após Auschwitz*, ou também o chamamento a uma educação para a sensibilidade. Esses são temas discutidos nas obras da fase tardia.

Em função disso, a discussão parte da compreensão de progresso e de teologia. Em relação à primeira, a crítica é dirigida à concepção de progresso como a pura e simples evolução tecnológica, na linha da razão instrumental, em detrimento da afirmação da humanidade, segundo compreende Adorno. Já a categoria de progresso, compreendida nesses termos, encontra ressonância também no pensamento de Horkheimer desenvolvido em *Eclipse da*

Razão e que tardiamente é discutida em *A Nostalgia do Totalmente Outro* como justificativa teológica que pretende rechaçar a prevalência do mal na história humana.

A proposta de uma educação emancipatória se radica no enfrentamento dos impasses do nosso tempo, ou do mundo administrado, fechado à mudança, cujos fins já estão previamente configurados, enquanto projeto político que se sobrepõe aos valores da humanidade. A insustentável situação de alienação e opressão que marca a história de considerável parcela da humanidade reivindica soluções e indaga o porquê essa mesma humanidade que viu surgir o projeto de emancipação da razão ter se fixado nesse impasse. Isso implica uma ética da indignação redentora que comporta tanto a crítica do mundo administrado quanto a afirmação da humanidade e da razão emancipatória. Visando a uma educação emancipatória como desfecho da discussão em torno de uma relação entre a teoria crítica e o projeto de emancipação, são desenvolvidos diversos aspectos críticos que compõem o conjunto da reflexão da teoria crítica. Assim, a partir das categorias de progresso, teologia, formação cultural e educação crítica, buscam-se os elementos que sustentam o projeto de emancipação no todo da teoria crítica, sintetizados numa educação emancipatória.

O capítulo principia com o tópico que trata de uma relação entre o conceito de progresso e o de teologia. O primeiro conceito centra-se na busca de afirmação da humanidade; já o conceito de teologia é compreendido como recusa da prevalência do mal. O segundo tópico ocupa-se com o tema da formação e da semiformação, apontando para uma relação entre a formação cultural e a educação crítica. No terceiro item a discussão se dá em torno do projeto emancipatório da educação, mediante o estudo da relação entre educação e emancipação. Com isso, pleiteio assegurar, por esse recorte, a presença do projeto de emancipação que acompanha a teoria crítica, também em sua fase tardia. O enfoque na educação, segundo aqui se compreende, possibilita vislumbrar clareiras abertas em meio às contradições da sociedade da dialética do esclarecimento.

3.1. Progresso e teologia: afirmação dos valores da humanidade e recusa da prevalência do mal

Um dos temas relevantes para nos introduzir na reflexão em torno da proposta de uma educação emancipatória em Adorno é o tema do progresso, a que ele dedica um importante texto; como não se bastasse todo o desenvolvimento do tema em *Dialética do Esclarecimento*.

Esse tema também recebeu em Horkheimer significativas considerações, sobretudo em *Eclipse da Razão*. Assim sendo, ele se situa no esforço da crítica à razão instrumental e de repensamento das condições atuais da racionalidade humana, e, mais ainda, na busca de reencontrar o lugar do homem em meio ao progresso técnico da humanidade. A reflexão em torno do progresso implica a reafirmação da humanidade. Ao lado desse tema, encontra-se o tema da teologia, “nostalgia do totalmente outro”, que Horkheimer desenvolve contra a possibilidade de que o mal tenha a última palavra na história humana. Desse ponto vista, pode-se dizer que esses dois temas, da fase tardia de ambos autores, demonstram a fidelidade ao tema da emancipação do homem e da sua razão que marcou a tradição da teoria crítica, e que situo no tema da educação crítica, fazendo um recorte.

Nesse item, procurando integrar esses dois temas, saliento a importância de tornar vivo o esforço do pensamento pedagógico de Adorno e Horkheimer para encontrar uma saída ante as graves questões que marcam o tempo presente e que se resumem na regressão da razão emancipatória à condição de razão instrumental. O intuito desse projeto pedagógico é torná-lo um projeto emancipatório, como forma de levar a humanidade a enfrentar tanto o problema do progresso quanto a perceber a importância de reconstruir a história humana a partir do rechaço do mal. Tornar a educação um projeto de desbarbarização, de consciência crítica, de formação de uma consciência verdadeira, de enfrentamento da questão da prevalência do mal é também permitir a reapropriação da razão emancipatória e o estabelecimento do verdadeiro lugar dela e, por sua vez, também o lugar da razão instrumental na vida dos homens. Significa, de fato, enfrentar o problema da regressão que se imiscuiu na história da civilização. As considerações sobre o progresso presentes no texto homônimo parece oportuno como pano de fundo para uma pedagogia emancipatória. Nele encontra-se um chamamento à introdução da reflexão sobre o homem no discurso do progresso em que se recusa a pura afirmação da razão instrumental e se introduz no centro do conceito de progresso a presença desse homem, da humanidade como elemento necessariamente fundante dessa categoria. Com isso, pode-se enfrentar as aporias do mundo administrado, resultado do progresso técnico, cuja origem se encontra no desenvolvimento da razão instrumental.

Progresso enquanto afirmação da humanidade

A categoria de progresso se presta para estabelecer uma relação entre este capítulo e o precedente, uma vez que trata a questão do progresso inteiramente vinculado à razão

instrumental, coisa com a qual *Dialética do Esclarecimento* e *Eclipse da Razão* se ocupam. Particularmente significativo para estabelecer uma relação entre a categoria de progresso e o tema da dialética do esclarecimento é a sua crítica ao conceito de progresso assentado apenas no desenvolvimento técnico-científico, ou no desenvolvimento dos recursos técnicos e tecnológicos, em primeiro lugar, e a crítica à razão instrumental. Esta aparece como recusa do pensar, tomando a razão apenas como instrumento de dominação da natureza, como “desencantamento do mundo”, temas desenvolvidos nos dois textos supracitados. Isso permite encontrar uma vinculação no interior da teoria crítica com um projeto emancipatório que parte da crítica e abre o horizonte da afirmação da humanidade e de uma razão enquanto via de emancipação.

A questão do progresso, discussão de longa data dentro do pensamento de Adorno e Horkheimer, se consolida ainda mais frente o impasse que se criou com o advento do mundo administrado. Aliás, esse impasse havia sido lembrado por Horkheimer, quando no prefácio de *Eclipse da Razão* lamentava as novas condições nas quais a humanidade estava envolvida, notadamente os indivíduos:

Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação de massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a idéia de homem (HORKHEIMER, 2000, p. 9-10).

Corroborando com essa linha de raciocínio, Leopoldo e Silva (1997, p. 7) fala de um “[...] abandono, por parte da razão instrumental, do *sujeito*, cuja emancipação e enaltecimento havia sido a tarefa mais insigne da própria razão, no nascimento da modernidade”. A modernidade mergulhou numa contradição, alude ele, revelada na negação do projeto de emancipação do sujeito. Esse estado de coisas caracteriza também um impasse para a politicidade. E nesse sentido obriga Adorno e Horkheimer a se pronunciarem, procurando saídas plausíveis para o impedimento da transformação e, mais ainda, da conquista da liberdade, como dizem: “o pensamento crítico, [...] exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 9).

O texto *Progresso* se presta ao exame desse conceito em dois sentidos, conforme se pode inferir da análise do tema em Adorno. Num primeiro sentido o seu conceito aparece como recusa de tomá-lo somente em seu aspecto técnico. E nesse sentido, ele teria um significado negativo. Já o segundo sentido pode ser considerado como positivo, ou seja, Adorno pretende que na definição de progresso o primeiro elemento a ser levado em conta seja a humanidade. Essa posição oportuniza a elaboração da crítica ao primeiro sentido de progresso, o qual se configura como regressão da razão a razão instrumental e, enquanto tal, compromete-se com a dominação, possibilitando pensar os enganos de um progresso que silencia em relação à humanidade, que se recusa a tomá-la como sua premissa. Nesse sentido, no pleito de introduzir no processo civilizatório o homem como seu valor primeiro e supremo é mister pensar nas conseqüências do seu esquecimento. Essa reflexão é um alerta para o que não se deve fazer a esse respeito. Em vez do esquecimento é necessária uma recordação redentora, que redima as vítimas e implique os algozes, como parte desse processo de redenção da história, como Adorno lembra em seu texto *O que Significa Elaborar o Passado*. Em todo esse processo há um reconhecimento de que o problema que resulta do esclarecimento é a sua unilateralidade, indicada na instrumentalidade da razão, gerando não apenas resultados técnicos, mas também questões de ordem ética e política que se revelam na dominação do homem sobre a natureza. Matos (1989, p. 132), discutindo essa questão, assegura: “Deste ponto de vista, o progresso, embora continue sendo possível no sentido formal de expansão do domínio da razão, deixou de ser libertador. O irracional, que havia sido depositado no mito, ressurgiu no interior da própria razão”.

O texto de Adorno (1995, p. 38-39) se concentra numa questão de fundo: a existência de progresso recai exclusivamente “sobre a possibilidade de afastar a catástrofe extrema, total”, implicando, a partir daí, duas outras questões. A primeira é a exigência da “organização racional da sociedade total, como humanidade”; portanto, uma doutrina do progresso que está vinculada “à idéia de homem [...]”. A segunda é que se evite confundir “o progresso de habilidades e conhecimentos com o da humanidade”. A verdadeira concepção de progresso só pode ser considerada a partir da evolução da humanidade. Ele consolida essa posição ao considerar que o progresso é tomado como se a humanidade já estivesse pronta e pudesse avançar naturalmente. Essa posição não leva em conta que o progresso é gestação da humanidade. Nesse sentido, Adorno reconhece o caráter antinômico da concepção de história em Agostinho e em Kant, por considerar que as duas concepções de história estão vinculadas à idéia de redenção, o que a história mostrou não existir, uma vez que o mal acabou não sendo

extirpado dela. Segundo ele, “em Agostinho, fica patente a íntima constelação das idéias de progresso, redenção e marcha imanente da história, as quais, no entanto, não podem assimilar-se uma à outra sem destruírem-se reciprocamente” (ADORNO, 1995, p. 42). Compartilhando essa reflexão com a *Dialética do Esclarecimento* e com *Eclipse da Razão*, Adorno (1995, p. 45) assegura:

Modelo de progresso, ainda que seja transferido para a divindade, é o controle da natureza externa e interna do homem. A opressão exercida mediante esse controle, cuja suprema forma de reflexão espiritual está no princípio de identidade da razão, reproduz o antagonismo. Quanto maior identidade impõe o espírito dominador, tanto mais injustiça sofre o não-idêntico. [...] Tudo progride no todo; só não o faz até hoje o todo mesmo. [...] O enredamento do progresso no mito, constrangimento natural do domínio da natureza, em uma palavra, no reino da não-liberdade [Unfreiheit], tenderia por lei intrínseca ao reino da liberdade – aqui se originará mais tarde a noção hegeliana de astúcia da razão – com isso quer dizer que as condições de possibilidade da reconciliação são o contrário desta; que a da liberdade é a não-liberdade.

Adorno procura repensar o conceito de progresso, desnudando-o do seu caráter de necessidade da história como desenvolvimento linear, como inexorável progresso da história. Assim, o conceito de progresso se vincula à idéia de decadência definida como sendo o “[...] ponto nevrálgico onde a dialética do progresso é como que incorporada pela consciência” (ADORNO, 1995, p. 49).

A decadência foi a Fata Morgana daquele progresso que ainda não tinha começado. O ideal de completa inadequação negadora da vida, por mais limitado e ressequido que fosse, foi a contrafigura da falsa conveniência própria da atividade exploradora, na qual tudo existe para um outro. O irracionalismo da ‘décadence’ denunciava a não-razão da razão dominante (ADORNO, 1995, p. 48).

Essa concepção de decadência no interior do progresso, que Adorno chama de “tendência dissolvente do progresso”, é o resultado do desenvolvimento da razão que implica o domínio da natureza, gerando uma confusão entre a felicidade particular, na qual ela se agarra, e a utopia de uma “[...] humanidade realizada, enquanto ela mesma é desfigurada pela não-liberdade, pelo privilégio e pela dominação de classe, à qual reconhece e, mesmo assim, glorifica” (ADORNO, 1995, p. 49). É nesse sentido que Adorno diz ser dialético o conceito de progresso. Segundo ele, o progresso se inscreve no processo de decadência ou no fracasso da cultura. E como tal o pensador alemão torna-se “um defensor crítico do esclarecimento”, observando que “o verdadeiro potencial progressista do progresso consiste em romper o ciclo de dominação que ele sustenta”(TIBURI, 1997, p.50). Adorno se posiciona no momento em que a decadência é fortalecida pelo próprio progresso, reflete Tiburi. Na mesma direção, Leopoldo e Silva (1997, p. 3) fala do progresso como sendo o espaço do conflito entre “o quê?”, dizendo: “A trilha histórica seguida pela modernidade que aprofundou o conflito entre

os elementos que se deveriam combinar; e este percurso histórico é nada menos que o progresso”. Esse conflito se caracteriza pela superposição da razão instrumental sobre a razão emancipatória que feriu o projeto da modernidade, originariamente calcado na razão emancipatória. Esse embate tem suas raízes em Bacon e em Descartes, conciliando o trabalho do conhecer e do domínio da natureza, uma vez que a técnica dominadora estabelece as condições para o aprimoramento da vida. Nesse aspecto o progresso é entendido como o desenvolvimento de uma racionalidade prática que Horkheimer caracteriza como a recusa do pensar.

O progresso do conhecimento se caracteriza pelo progresso do domínio, como característica própria da razão instrumental, de tal sorte que “para dar conta da complexidade deste processo é preciso compreender algo da história da razão, e assim tentar seguir um movimento que se caracteriza simultaneamente pelo *progresso* e pela *regressão*” (LEOPOLDO e SILVA, 1997, p. 7). O predomínio da razão instrumental traz importantes conseqüências para a consecução da emancipação e da autonomia enquanto identidades da modernidade; como ainda para a relação entre essas duas noções e a concepção de progresso. Dessa forma, Leopoldo e Silva faz coro a Adorno na sua crítica à compreensão de progresso com base na razão técnica. O progresso, assim entendido, se transmuta em decadência. Para Tiburi (1997, p. 50), “O caráter fugidio dos acontecimentos e da vida de indivíduos particulares impede a visão do progresso como o rumo ao sempre melhor”. Para ela, corroborando com a *Dialética do Esclarecimento*, a partir de Bacon a idéia de progresso está associada à dominação da natureza. Portanto, alimenta-se da razão instrumental, tornando-se inadequado pensar positivamente o progresso, ou seja, ele se revelou uma promessa irrealizável. No jogo do progresso até então conquistado idéias como “em direção ao sempre melhor”, “promessa realizável”, “rumo a uma maior perfeição”, conquistas técnicas são coisas que apenas revelam, no confronto com o efetivo progresso da humanidade, o engano desse progresso, o embuste da razão instrumental. É aquilo que Adorno diz acontecer no interior do conceito de progresso, reconhecendo que há uma negação intrínseca em seu interior.

Portanto, os “elementos que desenham o progresso linear, nos obriga a dialetizar o processo histórico” (LEOPOLDO e SILVA, 1997, p. 10). Isso implica também a dialetização do progresso que torna inócua a idéia de uma felicidade futura, uma vez que o passado e o presente lhe impõem sua negação, reforça Tiburi. Nesse sentido, promessa e esperança se conjugam com decadência e decepção. Surge, a partir dessas argumentações, a indagação

sobre se há algo de positivo no progresso que foi experimentado até hoje, ou se a humanidade em algum momento dessa história foi ou não contemplada pelo progresso técnico. Não parece a Adorno e Horkheimer, desde a *Dialética do Esclarecimento*, que a razão instrumental, ou seja, aquilo que a razão produziu em termos de conhecimento técnico e de conquistas científicas mereça desprezo. Eles têm em conta que a razão instrumental é uma das vertentes da razão desde o seu alvorecer em tempos imemoriais, tornando-se problemática apenas por se sobrepôr à razão pensante. Isso é especialmente compreensível levando em conta que a razão se configura em uma dupla vertente: ela ora é qualidade da emancipação, ora é instrumento de adaptação. A crítica lançada à razão se vincula à superposição da razão como adaptação, enquanto parte do processo civilizatório. Tiburi (1997, p. 52), a esse respeito, alude:

A idéia do progresso como controle que o eleva à condição de totalidade para tudo controlar sem fronteiras é, no entanto, a aporia máxima na qual o progresso se envolve, [...] o progresso verdadeiro só existirá na contramão do domínio da natureza pela razão, quando ele dissociar-se como idéia dos desígnios de uma razão autoritária; antes, quando sendo impulso da razão, servir para desmascará-la.

As considerações sobre o progresso em Kant e Benjamin, segundo Tiburi, fazem com que Adorno concorde com a idéia de que só é possível falar de um progresso de habilidades e conhecimentos e não de um progresso em relação àquilo que se define por humanidade. Só há uma verdadeira idéia de progresso se acompanhá-lo o desenvolvimento da humanidade. Diante disso, torna-se inadequado pensar o progresso vinculado a uma história universal ou cosmopolita, como queria Kant, tendo presente que “a referência do progresso à totalidade volta-se como um agulhão contra ele” (ADORNO, 1995, p. 39). Em Adorno, o progresso, entendido no sentido de avanço da humanidade, é possível somente em contraposição à idéia de totalidade, no sentido kantiano.

Deste modo, o conceito crítico de progresso nutre-se da idéia utópica de humanidade, a qual prevê o que se poderia denominar desenvolvimento social. Sob tal perspectiva, o progresso surge como anseio ante o traço de insuportabilidade da vida humana sob a opressão, o medo e as condições de sobrevivência materialmente indignas (TIBURI, 1997, p. 53).

A autora ressalta um aspecto importante do pensamento de Adorno, ao considerar as grandes contradições que encerram o conceito de progresso. Ele, contudo, vincula as conquistas do bem ao progresso, apesar de não ser possível afirmar que o bem existente no mundo resulte do progresso. O mundo só pode ser compreendido ao lado do ideal do bem que, para Adorno, está ligado à idéia do progresso. No entanto, nem sempre ele realiza o bem. Essa idéia está

bem calçada na posição de Adorno, segundo a qual o progresso até então alcançado não pode ser caracterizado como o bem da humanidade. Aliás, essa é a razão pela qual Adorno levanta a crítica da concepção de progresso enquanto simples desenvolvimento da técnica e das habilidades, ensejando a consideração de que no conceito de progresso há uma série de contradições, tornando-o problemático. Tal problemática é o que permite perceber a impossibilidade de tomar o progresso como movimento linear da história, como uma necessidade inexorável que lhe é inerente, sobretudo notando que as apostas de presumível felicidade desde Bacon e Descartes não passaram de promessas, visto que a dor do mundo subsequente lhe imputou um engano. Nesse sentido, Leopoldo e Silva (1997, p. 10) sentenciam: "É a historicidade da razão que permite ver no seu desenvolvimento o entrelaçamento de fatores de diversas ordens que nos obrigam a considerar conjuntamente a racionalidade e a mitificação, o progresso e a regressão, a civilização e a barbárie".

Retomando ainda a idéia de bem, pode-se a partir dela discutir o seu valor, ou, como diz Tiburi, do "bom", como algo que não só está no horizonte da existência humana, mas como algo que se apresenta enquanto uma exigência de nosso tempo, enquanto signo do progresso, como segue:

[...] negando a sociedade, leva a consciência humana a voltar à sociedade e, assim, modificá-la em algum sentido possível. O bom se mostra como qualidade de todo elemento emancipatório no seio da sociedade que oprime a emancipação. Bom é aquilo que liberta ou, como afirma Adorno, "o que abre os olhos". O bom [...] é aquilo que deve ser buscado apesar das condições adversas. Por isso o seu alcance é considerado progresso. Nesse sentido ele tem a ver com a idéia de reconciliação (TIBURI, 1997, p. 54).

O que se constitui em progresso desde o princípio do processo civilizatório – conforme Adorno desenvolve conjuntamente com Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* - é que progresso significa propriamente o controle sobre a natureza externa e interna do homem. Este movimento paradoxal de controle da natureza e de recaída nas suas amarras, conforme ilustra os episódios emblemáticos de Ulisses, constitui a dialética do esclarecimento e o paradoxo do progresso da civilização, numa palavra: constitui o problemático de uma consideração do conceito de progresso. Nesse sentido, já em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* Horkheimer enfrenta a questão do progresso, como assegura Prestes (2003, p. 86), "[...] há uma crítica da razão, afastada da confiança no progresso, distinguindo que os avanços da ciência e da técnica não se confundem com os progressos da humanidade". Para ele, em *Eclipse da Razão* a tese fundamental é que "[...] a racionalidade progressiva da razão que a 'oblitera' e leva à perda da própria idéia de homem" (PRESTES, 2003, p. 91). Essa posição

de Horkheimer está bem próxima da idéia que norteia o pensamento de Adorno no texto *Progresso*, em que só é possível pensar o progresso vinculado ao conceito de homem. Nas palavras de Tiburi acima, deve-se recuperar no conceito de progresso o conceito de humanidade e com ele a idéia do bem, enquanto força de atração dos esforços em prol da emancipação, que implica a consideração da humanidade real.

O tema do progresso aparecera também, e de forma bastante elaborada, em *Dialética do Esclarecimento*, sob a forma de regressão, cuja tese é que o progresso carrega uma maldição irremediável: a irrefreável regressão. Nesse sentido, o progresso técnico é capaz de hoje influenciar a tomada de posição em vista de enfrentar o problema da fome e da miséria, como já lembrava Adorno (1995, p. 38): “A penúria material que, durante tanto tempo, pareceu zombar do progresso está potencialmente afastada: tendo-se em conta o nível alcançado pelas forças produtivas técnicas, ninguém mais deveria padecer fome sobre a face da terra”. No entanto, isso não é suficiente para afirmar que há progresso da humanidade. Por isso, Pucci (2001, p. 45-46) diz:

É de estarrecer a constatação de que atualmente temos as condições objetivas de simplesmente eliminar a fome da face da terra e, ao invés disso, o que observamos é justamente a reprodução da miséria e da barbárie. Possuímos o aparato que nos capacita atingir finalmente a tão sonhada e prometida liberdade, porém nos acostumamos cada vez mais com a perene reprodução das necessidades.

Para ele, “Todo progresso material e espiritual obtido mediante a divisão social do trabalho não caminhou numa rua de mão única, pois a humanidade cada vez mais esclarecida é forçada a regredir a estágios mais primitivos” (PUCCI, 2001, p. 51). Com isso, pode-se perceber a dificuldade em pensar o progresso simplesmente como as facilidades tecnológicas apresentadas para o nosso uso. Adorno e Horkheimer propuseram na *Dialética do Esclarecimento* tornar claro que a racionalidade instrumental que se confundiu com a emancipação da razão desde os primórdios da civilização e que em Bacon e Descartes se apresentaram como forma acabada de conquista da razão, em vista da emancipação, se revelou anti-emancipatória. Bronner (1997, p. 104), por sua vez, assegura que Horkheimer e Adorno tinham como propósito nessa obra “[...] mostrar de que modo o progresso resultaria em barbarismo e como a própria mitologia da dominação que o iluminismo tentara destruir reaparece como seu próprio produto”.

O desenvolvimento da razão instrumental não foi suficiente para transformar objetivamente a história dos homens. Isso se evidenciou no anti-semitismo que originou a dizimação dos

judeus pelos nazistas, revelando a outra face do progresso, configurando “o progresso na barbárie, a barbárie no progresso” (PUCCI, 2001, p. 45). Os episódios de Ulisses mostram, segundo Adorno e Horkheimer, um entrelaçamento entre racionalidade e dominação, que caracteriza bem a barbárie no progresso: “[...] a racionalidade, isto é, Ulisses, entra forçosamente no contexto da injustiça. Enquanto imediata, sua própria ação resulta em favor da dominação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 67), ou seja: “o progresso converte-se em regressão”. Dessa forma, “A fórmula para a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence e assim justamente a logre” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 63). Bem entendido, se o progresso é o resultado do esclarecimento, ele sofre o mesmo problema do esclarecimento, ou seja, cai na dominação e impede que se recupere o significado de humanidade, o qual Adorno recomenda como uma exigência fundamental para pensar o conceito de progresso. Ele, então, dirá de modo bastante incisivo, após tecer considerações que poderiam ser tomadas como uma exigência de recuperação do conceito de progresso que ele julga como a idéia antimitológica, cujo cerne é a quebra do encantamento, inclusive o do próprio progresso: “Nesse sentido, poder-se-ia dizer que o progresso acontece ali onde ele termina” (ADORNO, 1995, p. 47).

Teologia como recusa da prevalência do mal na história

Dentre as saídas propostas por Adorno e Horkheimer, como aventado anteriormente, interessa-nos aqui a saída teológica proposta pelo autor como garantia de possibilidade de emancipação, um último suspiro, talvez! Bronner (1997, p. 114), comentando essa saída, esclarece:

Com todas as saídas estéticas e estritamente filosóficas fechadas, com pensamentos de Auschwitz e da bomba atômica indelevelmente marcados na consciência, como o progresso ainda como ilusão e a subjetividade ainda em perigo, só a religião podia manter viva a visão do ‘totalmente outro’. Essa é a solução para o ‘enigma’ da escolha teórica final e do declínio filosófico de Horkheimer.

O próprio Bronner fala de uma esperança que motivou essa saída, de modo que isso implica em considerar, a meu ver, a proposta de Horkheimer não como uma saída inócua, desesperadora, mas como uma resposta aberta ao futuro, em perspectiva da emancipação. Esse novo fundamento teórico a partir do pensamento de Horkheimer, no dizer de Bronner, serve para fazer ressurgir no horizonte da história humana, pela abolição do sofrimento, um projeto de felicidade que até então fora negado.

No texto *Progresso*, por sua vez, Adorno acalenta uma esperança de que junto ao progresso viesse o fim da catástrofe. Nisso pode-se encontrar uma relação entre os dois temas que encabeça esse tópico, enquanto ambos se dirigem ao enfrentamento do mal que ronda a humanidade e alimentam uma esperança de vitória sobre próprio mal que marca a história humana. A proposta teológica de Horkheimer poder-se-ia dizer se vincula ao seu projeto, conforme alude Bronner (1997, p. 95): “Max Horkheimer nunca renunciou a seu compromisso com a teoria crítica. Uma preocupação com a negação do sofrimento e a força emancipatória da subjetividade livre nunca o deixou”. Consequentemente, a teologia não é entendida como ciência do divino, nem menos de Deus.

Teologia significa aqui a consciência que o mundo é fenômeno, que não é a verdade absoluta, a qual só é a realidade última. A teologia é – devo exprimir-me com muita cautela – a esperança que, não obstante esta injustiça, que caracteriza o mundo, não venha acontecer que a injustiça possa ser a última palavra (HORKHEIMER, 1972, p. 74).

A teologia se torna assim “expressão de uma nostalgia, segundo a qual o assassino não possa triunfar sobre sua vítima” (HORKHEIMER, p. 1972, p. 75). Uma teologia do ‘como se’, se poderia dizer, baseada sobre a finitude e solidão do homem, e sobre a injustiça do mundo, onde o que conta é propriamente o agir guiado pelo sentimento íntimo da existência de Deus. Bronner diz que a teologia negativa faz Horkheimer perder sua posição crítica, sobretudo por deixar o mundo como é, isto é, a sua posição é de indiferença frente às questões do mundo, é uma saída pela tangente. As acusações contra Horkheimer, nesse sentido, se repetem também em Slater (1978, p. 133), ao dizer que ele optou em sua fase final por uma espécie de “aceitação reformista do ‘mal menor’”. A concepção teológica horkheimeriana não parece tão radicalmente negativa como indicam as críticas, pois é possível ver nela mais do que um recuo a uma posição de neutralidade perigosamente comprometida, mas uma postura crítica, embora cautelosa, em que o apelo a um transcendente se insere no esforço por encontrar respostas mais seguras, uma vez que a fixação numa saída historicamente datada carregava naquele momento os sinais de sua própria destruição.

A posição de Horkheimer, a meu juízo, não parece destituída de força crítico-emancipatória. Concordando com isso, a opinião de Gibellini (1972, p. 19) é que “memória e função crítica são categorias prontamente integradas à teologia”, ou seja, a teologia não se limita a um construto transcendente, ela propõe-se como instância crítica da realidade. Ele, procurando esclarecer a posição teológica de Horkheimer, justifica que a sua posição se inscreve naquela

convicção de que a revolução não poderia naquele momento da história oferecer possibilidades transformadoras:

O verdadeiro problema hoje não é aquele da revolução, porque – na atual situação histórica – o que explanaria o caminho é aquele controle centralizado e unitário, que caracterizará o mundo de amanhã. Portanto, a revolução – nas presentes condições históricas – não parece caminho em direção à liberdade. O verdadeiro problema, que empenha hoje a teoria crítica, é aquele da liberdade, como conservá-la e, se possível, acrescentá-la em uma sociedade que se dirige ao controle total (GIBELLINI, 1972, p. 14).

Essa argumentação permite perceber as razões da postura teórica de Horkheimer serpenteando os horizontes de esperança que deve permanecer na consciência da humanidade, não obstante a sua interrupção ao longo da história, como fica evidente para os autores da *Dialética do Esclarecimento* pelas considerações sobre a barbárie e sobre as manifestações de dominação e opressão. A teologia em Horkheimer pode ser sintetizada nesses termos: “A religião é, para Horkheimer, a nostalgia, própria do homem, de uma perfeita e consumada justiça, que não existe neste mundo, nem pode existir. Por isso ela deve ser transcendente, ser posta em outro mundo, tem a sua pátria no totalmente ‘Outro’” (GUMNIOR, 1972, p. 55-56). Com isso, pode-se dizer que uma perfeita justiça não é possível realizar-se inteiramente nesse mundo. Talvez essa concepção teológica pareça a muitos como uma impropriedade teórica diante da premência de transformação, mas não é de todo desprezível pensar numa resposta que implique na presença de um transcendente. Levando-se em conta que o pensamento Horkheimeriano tem suas raízes no hebraísmo, o qual centra a sua práxis na justiça como resposta ao amor de Deus que, por meio dos profetas, proclama a justiça no mundo como exigência vital para o seu povo escolhido, compreende-se a sua posição teológica. A pedagogia de Javé orienta-se para a liberdade e a justiça; aliás, o ato fundante da história judaica é um fato libertador: a páscoa da libertação dos judeus da escravidão no Egito.²¹ O povo de Israel, dessa forma, estava comprometido com a exigência de escolha entre a vida e a morte.

Gumnior (1972, p. 48) chama a atenção para um fato importante no pensamento de Horkheimer e que justifica a sua tese teológica, isto é, “[...] que a filosofia de Horkheimer, que a sua teoria crítica, da qual ele mesmo disse que inclui uma idéia teológica, é uma teodicéia”. Isso implica falar de uma justificativa de Deus diante da injustiça e do mal. Dessa maneira, pode-se assegurar que em sua saída teológica Horkheimer leva em conta que mais do

²¹ “O Senhor disse: Eu vi, eu vi a aflição de meu povo que está no Egito, e ouvi os seus clamores por causa de seus opressores. Sim, eu conheço seus sofrimentos. E desci para livrá-lo da mão dos egípcios” (Ex. 3, 7-8a).

que justificar a existência de Deus, como seria o caso de uma teologia positiva, é preciso justificar, diante do transcendente, a inadequação da injustiça do mundo e, mais ainda, a impropriedade de sua prevalência na história. Horkheimer indica a importância de, a partir de Deus e do hebraísmo, encontrar o significado do homem, uma vez que para o hebraísmo o mais importante é saber como é o homem e menos como é Deus.

Para concluir a abordagem sobre a teologia em Horkheimer e tentar entender os motivos de tal escolha, parece importante tomar as suas palavras, respondendo se é suficiente apenas apelar para Deus, ou tomar a nostalgia de Deus como forma de superar as contradições da história, tendo presente que ele considerara impossível realizar a justiça perfeita na história. Aliás, como o próprio judaísmo tardio também considerou ao introduzir a idéia da realização do “Reino de Deus” para além da história. Ao defender a teologia messiânica e a vida eterna fora da história, o judaísmo justifica de modo contundente a necessidade da nostalgia da consumação de uma justiça perfeita. O referido filósofo, na referência que segue, caracteriza bem aquilo que seria a sua “teologia negativa” e devolve ao homem a tarefa de realização da justiça, transmutando as condições objetivas de constituição desse mundo que possui desde a sua base as coordenadas de um mundo administrado.

Não, de fato não podemos apelar para Deus. Não podemos afirmar que existe um Deus onipotente, que continuamente nos prescreve aquilo que é bem e aquilo que é mal. Todavia queria falar ainda da nostalgia. Talvez você compreenda o porquê da minha insistência, ao retornar a um artigo de 1933, onde tentei delinear uma imagem do mundo, a qual até hoje não devo mudar quase nada. A luta, que se estende em escala mundial entre os grandes grupos do poder econômico, é conduzida ao preço da atrofia dos valores humanos, ao preço do fornecimento da mentira interna e exteriormente, ao preço da expansão de um ódio desmedido. A humanidade se tornou rica durante o período burguês, dispõe de tais meios naturais e humanos, que poderia viver na concórdia e na perseguição de fins dignos dela. A necessidade de mascarar este fato de importância decisiva determina toda uma esfera de hipocrisia, que não só se estende às relações internacionais, mas invade também as relações mais privadas; determina uma diminuição das aspirações culturais inclusive a ciência, um embrutecimento da vida pública e privada, assim que à miséria material se associa aquela intelectual. Nunca a pobreza do homem esteve em tão estridente contraste com a sua possível riqueza como no presente, nunca todas as energias foram assim miseravelmente encadeadas como nesta geração, na qual as crianças sofrem a fome e as mãos dos pais manejam bombas. O mundo parece decisivamente andar em direção ao desastre ou já se encontra nele, desastre que, sob o modo da história que conhecemos, é paradigma só o ocaso da antiguidade. A ausência de sentido no destino do indivíduo, a qual já antes era determinada pela ausência de razão, pela pura naturalidade do processo de produção, na fase atual se transformou em um sinal característico da existência. Cada um está abandonado ao seu cego caso. Daqui esta nostalgia da perfeita e consumada justiça (HORKHEIMER, 1972, p. 83-84).

No texto em discussão, Horkheimer parece oscilar entre um pessimismo e uma esperança latente, cujas características para o primeiro estaria no fato de ele denunciar que nessa

situação não há mais lugar para o homem, não obstante a humanidade ter encontrado soluções técnicas e econômicas; o que, diga-se de passagem, põe sob suspeita a idéia de progresso, como também lembrara Adorno a propósito da discussão desse conceito. Essa suspeita recai também sobre a posição do homem frente a esse mundo positivamente desenvolvido que o condiciona a agir como um autômato, guiado por sinais. A própria consciência como instância de orientação do agir moral tem sido posta em discussão. Quanto à esperança, ela aparece sobremaneira na sua insistência sobre a nostalgia de consumação de uma perfeita justiça e na esperança de que apesar do

[...] mundo administrado possam ser desenvolvidas as energias que darão origem a um progresso não exclusivamente técnico. Antes de tudo em referência à justiça, a cessação de conflitos causados pelo estado caótico do mundo, antes talvez a consciência de uma solidariedade universal (HORKHEIMER, 1972, p. 100).

3.2. Formação contra a semiformação: educação crítica e formação cultural

A propositura de uma educação emancipatória, conforme explicitada na seção acima, ou seja, a apresentação de uma proposta pedagógica em Adorno poderia ser mais bem elucidada pelo uso do termo “formação”, cuja contraposição reside no conceito de semiformação. O conceito “formação” comporta o reconhecimento, de um lado, dos elementos que conduziram a humanidade à regressão de sua racionalidade. Portanto, nesse sentido transparece o aspecto de negação da formação, resultando na “semiformação”. Assim, Adorno diz: “os sintomas de colapso da formação cultural que se fazem observar por toda parte, mesmo no estrato das pessoas cultas, não se esgotam com as insuficiências do sistema e dos métodos da educação, sob a crítica de sucessivas gerações” (ADORNO, 1996, p. 388). De outro, em seu aspecto afirmativo possibilita pensar uma estruturação dos valores que podem levar a humanidade a um reencontro com a sua humanidade verdadeira. Dessa forma, o conceito de “formação” apresenta-se como uma proposta pedagógica que visa o enfrentamento crítico e operativo do processo de semiformação, como realização de um destino da civilização. É característica desta proposta da formação o opor-se à semiformação, enquanto forma dominante da consciência atual. E nessa perspectiva pode-se relacionar o tema da formação com a proposta pedagógico/educacional emancipatória. Se a educação, para Adorno, é enfrentar as ameaças da barbárie, formar é contrapor-se à semiformação que forma para a desumanização, adulterando o espírito.

Semiformação

Para caracterizar a semiformação pode-se iniciar com a expressão de Maar (2003, p. 23): “[...] o conceito de ‘semiformação’ constitui a base social de uma estrutura de dominação, e não representa o resultado de um processo de manipulação e dominação políticas”. Com isso, ele define a semiformação como parte estruturante da sociedade baseada na exploração e na dominação. Daí as preocupações da reflexão pedagógica de Adorno relacionadas com a emancipação. Portanto, frente à barbárie, oriunda do desenvolvimento da sociedade que nasceu da ilustração, cabe à educação e à formação cultural importante papel. Tal escopo é uma exigência para pensar tanto a sociedade quanto a educação em seu devir. A semiformação é assim um ramo da barbárie, enquanto esta caracteriza a regressão da razão a puro instrumento de domínio da natureza: “O desenvolvimento da sociedade a partir da ilustração, em que cabe importante papel à educação e à formação cultural, conduziu inexoravelmente à barbárie” (MAAR, 2003, p. 11). Esse domínio racional transforma-se em dominação irracional da natureza. A semiformação espelha aquela má consciência que acompanha o processo civilizatório: o desejo de dominação. As características da semiformação são expressas nesses termos por Adorno:

Por inúmeros canais, se fornecem às massas, bens de formação cultural. Neutralizados e petrificados, no entanto, ajudam a manter no devido lugar aqueles para os quais nada existe de muito elevado ou caro. Isso se consegue ao ajustar o conteúdo da formação, pelos mecanismos de mercado, à consciência dos que foram excluídos do privilégio da cultura — e que tinham mesmo que ser os primeiros a serem modificados (ADORNO, 1996, p. 394).

Para Adorno, a semiformação resulta da formação cultural, uma espécie de recaída da formação numa semiformação. Nesse sentido, ele compreende que esse processo comporta o seguinte: “A formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede” (ADORNO, 1996, p. 388). A semiformação cultural resulta da formação regressiva, oriunda do esquecimento das coisas humanas, ou mais ainda, da liquidação dos bens culturais, da dissolução da cultura, temas muito caros à *Indústria Cultural*. Coisa que no ensaio *Crítica Cultural e Sociedade* Adorno crítica nos críticos culturais, alegando que eles estavam a serviço do mercado dos produtos espirituais e que eram valorizados à medida que obtinham bom êxito no mercado. Aliás, esse ensaio retoma muitos aspectos que são tratados em *Teoria da Semicultura*, notadamente no que tange ao aspecto da dissolução da cultura em mercadoria. Esse tema é recorrente em Adorno, sobretudo por

considerar a presença de uma dimensão regressiva na civilização, segundo afirma: “ao progresso, à categoria do novo, está mesclada, como fermento, uma parcela de barbárie, pois se degrada” (ADORNO, 1996, p. 410). Corroborando com essa linha de raciocínio, Maar (2003, p. 19) afirma que “a crise do processo formativo e educacional, portanto, é uma conclusão inevitável da dinâmica atual do processo produtivo. A dissolução da formação como experiência formativa redundando no império do que se encontra formado, na dominação do existente”.

O enfrentamento das questões relativas à cultura denota uma insistência no papel da teoria crítica em fazer frente ao dado regressivo do processo civilizatório, que, segundo Pucci (2003, p. 33-34), mostra-se como “[...] um sinal de resistência. Resistência aos irracionalismos da barbárie fascista, do autoritarismo estalinista, da semicultura capitalista. Resistência individual e coletiva, resistência através da Razão, da cultura, da educação/formação, da arte”. Em linhas gerais, o que define a semiformação não é tanto a ausência de formação cultural quanto o seu desvirtuamento, como resultado da negação dos pressupostos necessários à formação cultural, uma vez que ela pode abandonar sua via de emancipação e degenerar em seu contrário, na dominação e na barbárie. Diante disso, Adorno demonstra sua preocupação, assegurando que isso é pior do que o processo da não-formação, a qual está aberta a novas possibilidades.

Nesse sentido, Adorno opõe o conceito de não-cultura ao de semicultura (semiformação), considerando que a primeira pode se transformar em consciência crítica, por conservar ainda boa dose de ingenuidade, ceticismo e ironia; enquanto a segunda se especializa na produção do conformismo e da fácil aceitação da realidade, não projeta transformação alguma. Adorno (1996, p. 389), depois de considerar que a semiformação se enquadra no processo de construção da sociedade da dominação, sustenta que “apesar de toda ilustração e de toda informação que se difunde (e até mesmo com sua ajuda) a semiformação passou a ser a forma dominante da consciência atual, o que exige uma teoria que seja abrangente”. Isso revela uma relação entre a semiformação e a instrumentalização da razão, tendo presente que a “atitude em que se reúnem a semicultura e o narcisismo coletivo é a de dispor, intervir, adotar ares de informados, de estar a par de tudo” (ADORNO, 1986, p. 406). Nesse sentido, caracterizando a formação no pensamento de Adorno, Pucci (2003, p. 41) a configura como parte do processo de construção da emancipação, de um lado, e denuncia a sua transformação em semiformação, relacionando-a à razão instrumental e à indústria cultural.

Adorno analisa o conceito de formação cultural, constituído historicamente pela burguesia em seu processo revolucionário, [...] em que se postula necessariamente a idéia de uma humanidade sem status e sem exploração, em que os indivíduos se sentem aptos para se afirmarem como racionais numa sociedade racional, livres numa sociedade livre. Com o advento, porém, da Razão Instrumental e da Indústria Cultural, o sonho da formação cultural é falsificado pela ideologia da semicultura, onipresença do espírito alienado.

A categoria da semiformação no pensamento de Adorno aparece como instância de denúncia da perda da consciência do valor da humanidade. Desse modo, o tópico seguinte procura pensar a formação cultural acompanhada de uma educação crítica como instância de resgate dessa consciência, que não somente postula uma transformação individual, mas tem como primeira tarefa promover a transformação da vida política. De sorte que a educação crítica é também educação política em direção à realização da justiça, como sugere Maar (2003, p. 15): “Em Adorno a teoria social é na realidade uma abordagem formativa, e a reflexão educacional constitui uma focalização político-social. Uma educação política”. Isso é uma possibilidade que se abre no próprio interior da semiformação, uma vez que segundo Adorno “como a integração é uma ideologia, é também como ideologia, frágil, desmoronável” (ADORNO, 1996, p. 395). E, em outro momento, sugere uma possível superação da semiformação e a sobrevivência da formação cultural por intermédio da auto-reflexão crítica. Abre-se assim no próprio pensamento de Adorno um espaço para a superação das impossibilidades geradas pelo mundo do capitalismo tardio, facultado pelo resgate da formação cultural e da educação crítica.

Formação cultural e educação crítica

As indagações em torno da semiformação impõem um repensamento da sociedade e do processo civilizatório, a abertura de novos caminhos e a busca de horizontes. Esse processo implica adotar, além das reformas pedagógicas, também a modificação das condições objetivas da sociedade. Isso leva a autocrítica do pensamento, pela qual se reconhece os fatores do embrutecimento da realidade. Reside aqui uma das contribuições de Adorno ao pensamento filosófico-educacional, ou seja, uma educação para além da sala de aula, um processo ampliado, pelo qual se poderia dizer que educação é formação (bildung). Bildung contra a semiformação, em que educação é o mesmo que emancipação, por onde se pode perceber a preservação do aspecto emancipatório da formação. O meio apropriado para se efetivar uma transformação nesses moldes é o de uma educação crítica. A formação possui duas características peculiares: continuidade e temporalidade. Para tanto, a formação cultural é uma forte aliada.

Segundo Pucci (2001, p. 117), pela continuidade revela-se “[...] a importância de que os conteúdos culturais permaneçam presentes no decorrer do processo ensino-aprendizagem”. Já a temporalidade se refere “[...] à necessidade de que sejam considerados os vínculos temporais entre os objetos de estudo”. Nessa posição o que se quer defender é a continuidade temporal, em contraposição à semicultura que por uma concepção a - histórica parece querer perpetuar um presente. Nesse sentido, o presente perpetuado impediria o processo de superação das suas dores e contradições. A indústria cultural participa efetivamente desse processo de anulação da historicidade dos homens, mediante a promessa de felicidade, ou melhor, da dialética da promessa de felicidade, inibindo a possibilidade de crítica do presente e de sua transformação. Assim se efetiva a transformação da Bildung em Halbbildung, em consequência da instrumentalização da racionalidade científica. E com isso, se efetiva a sentença de que a “crise da formação é a expressão mais desenvolvida da crise social da sociedade moderna” (MAAR, 2003, p. 16).

A formação se inscreve na tradição do Aufklärung kantiana e, portanto, para Adorno a educação é entendida como emancipação. Esse processo de emancipação presente na educação “[...] faz objeção ao processo educacional que visa a formação das pessoas bem ajustadas, ou seja, conformadas ao status quo atual”. De modo que “a concepção de educação de Adorno objetiva exatamente criticar essa sociedade que potencialmente carrega dentro de si o retorno da barbárie” (PUCCI, 2001, p. 119). Uma educação da auto-reflexão crítica se opõe frontalmente à semiformação. Nesse contexto, aparece uma outra contribuição para o pensamento filosófico-educacional, a partir da pergunta de como é possível educar indivíduos que já se sentem educados? O que se configura num desafio à formação para a racionalidade livre. Adorno diferencia a semicultura (semiformação) da não-cultura, asseverando que a primeira se especializa na produção do conformismo e da fácil aceitação da realidade; enquanto a segunda pode se transformar em consciência crítica, por conservar ainda boa dose de ingenuidade, ceticismo e ironia. Dessa forma, se constrói o estatuto da formação, a qual a educação se vincula, ou seja, o enfrentamento da semiformação, em vista de atingir o status de consciência crítica. Com esse propósito, os dois frankfurtianos cunham o conceito de indústria cultural, caracterizando uma produção simbólica que não promana de um genuíno saber popular, mas sim dos interesses do mercado. A semiformação cultural que tem seu alicerce na subordinação da produção simbólica à lógica da mercadoria engloba tanto os dominados quanto os dominantes. Diante disso, as reformas pedagógicas devem enfrentar a semiformação para vencer o risco do retorno da barbárie. A formação cultural se identifica à

formação para a emancipação, como parte da exigência de uma educação crítica que faz frente à violência da dominação e que enfrenta a exigência da desbarbarização pela formação de uma consciência verdadeira.

Adorno considera que o problema da crise da formação cultural extrapola o âmbito pedagógico; de tal forma que nem mesmo as reformas que devem ser realizadas na educação são suficientes para debelar tal crise, pois ela se estrutura no macro sistema de dominação, no “mundo administrado”. Apesar disso, considerando sua idéia de formação frente às ameaças da semiformação, é possível pensar que ao lado de uma educação que leva à consciência da barbárie, enfrentando-a pela consciência do seu horror, convém aliar o esforço de recuperação da formação cultural. Esta visa tornar possível o resgate da condição humana diante da permanência da dominação sobre o homem. Adorno reconhece a um só tempo o que é a formação e a sua transformação em semiformação, bem como a permanência do seu vínculo com a emancipação.

A formação devia ser aquela que dissesse respeito – de uma maneira pura como seu próprio espírito – ao indivíduo livre e radicado em sua própria consciência, ainda que não tivesse deixado de atuar na sociedade e sublimasse seus impulsos. A formação era tida como condição implícita a uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido o singular, mas lúcido o todo. Contraditoriamente, no entanto, sua relação com uma práxis ulterior apresentou-se como degradação a algo heterônomo, como percepção de vantagens de uma irresolvida *bellum omnium contra omnes*. Sem dúvida, na idéia de formação cultural necessariamente se postula a situação de uma humanidade sem status e sem exploração (ADORNO, 1996, p. 391-392).

Ora, é possível encontrar uma relação entre a formação cultural, conforme aludido acima por Adorno, e um projeto pedagógico crítico-emancipatório. Desta feita, a possibilidade de mudança, de autonomia do sujeito, de indivíduos livres é sustentada tanto em Adorno como em Horkheimer por uma filosofia da educação em que a educação é pensada como instrumento de transformação da consciência e da própria sociedade. A base de sua filosofia da educação está no projeto de reapropriação pelo homem de sua própria condição e sentido, sobrepondo-se aos condicionantes de um mundo em que o útil é o desejado, em que o lucro é a razão de todos os esforços humanos. Para esse projeto convergem, num só esforço, seja a recuperação da formação cultural quanto uma educação crítica. A primeira pode ser entendida como a formação de uma consciência do verdadeiro significado da existência humana e de sua presença na história. A segunda, por sua vez, pode-se entender como o esforço de sustentar nos indivíduos a convicção de sua capacidade de desmontar as armadilhas de um conhecimento consolidado a partir de interesses pré-figurados, ciosos na defesa dos interesses

econômicos de poderosos grupos econômicos. Noutros termos, a construção de um conhecimento que tenha o homem e sua humanidade como instância de valor inquestionável.

A “Bildung” como forma de superação da semiformação exige a educação crítica do indivíduo em vista da formação emancipatória, como uma exigência inadiável. “Na sociedade capitalista da industrialização avançada, esta educação crítica se encontraria travada, desenvolvendo-se só o lado da adaptação, e não o lado da resistência e da contradição” (MAAR, 2003, p. 66). A isso se dá, em Adorno, o nome de semiformação. Maar insere Horkheimer no debate da formação cultural, especialmente ao apresentar o debate sobre a crise da cultura, enquanto crise do indivíduo, a partir da aula inaugural de Horkheimer na Universidade de Frankfurt, em 1952. Para ele, aquele pronunciamento se filia aos debates iniciados nos anos 30.

A relação entre formação e educação crítica aqui desenvolvida se dirige à transformação da semiformação em formação. Essa temática é bastante importante para uma discussão mais consistente em torno da educação emancipatória. O tema da semiformação, de um lado, permite o exame mais acurado das características da sociedade do tardio capitalismo. De outro, revela o tipo de cultura que aí é forjada: a cultura da conformação. O tipo de cultura cujas características foram sinalizadas na *Dialética do Esclarecimento*, notadamente em *Indústria cultural: mistificação das massas*. A formação, portanto, aparece como um horizonte em direção ao qual a educação e os esforços pedagógicos devem caminhar. Ela permite o resgate da dimensão emancipatória do esclarecimento, como um “[...] necessário processo de estranhamento do espírito, presente na construção do conceito de formação cultural” (PUCCI, 2001, p.119). Para Pucci, a discussão de Adorno em torno de uma educação emancipatória gira ao redor do enfrentamento dos processos de barbarização da sociedade de nosso tempo. A sua concepção de educação “[...] objetiva exatamente criticar essa sociedade que potencialmente carrega dentro de si o retorno da barbárie”. Desse modo, o estatuto da formação ao qual a educação se vincula é o enfrentamento da semiformação, pela via da consciência crítica ou pela intervenção de uma educação crítica. No tópico seguinte essa relação será melhor esclarecida com a exposição do tema da educação e emancipação.

3.3. Educação e emancipação

A educação para Adorno e Horkheimer exerce papel significativo no processo de construção da emancipação. Assim sendo, os temas da desbarbarização, da formação de uma consciência

verdadeira, da não repetição de Auschwitz como primeira tarefa da educação, da formação cultural, da teologia, da reeducação dos sentidos, da educação para a sensibilidade presentes nos textos tardios de ambos autores permitem encontrar neles um esforço em enfrentar as questões que pautaram a teoria crítica, notadamente aquelas que marcam a *Dialética do Esclarecimento*. Há, nesse sentido, uma vinculação dessas temáticas com as primeiras fases do pensamento crítico desses dois frankfurtianos. A teoria crítica, dessa forma, manteve também na fase final seu élan crítico da sua origem no Instituto de Pesquisa Social, por seu interesse pela elaboração da crítica social por parte da filosofia.

Esse tópico busca sustentar a afirmação da presença de um projeto emancipatório inserido na teoria crítica. Nesse contexto, a proposta de Adorno de que à educação cabe uma tarefa fundamental é bastante significativa. Essa tarefa se fortalece sobremaneira nesse ambiente marcado por graves dificuldades, onde a possibilidade de saída para o mundo administrado estava interrompida. Na concepção de Adorno, a educação vai além da simples modelagem de pessoas e da pura oferta de conteúdo, reputando a primeira como coisa descabida e a segunda como semelhante à coisa morta. Dessa forma, introduzindo a idéia de que a educação se dirige para a democracia e a alimenta, em consideração à exigência de que esta só se realiza efetivamente em vista da emancipação das pessoas, Adorno (2003f, p. 141-142) notifica que o escopo fundamental da educação é

[...] a produção de uma consciência verdadeira. Isto seria inclusive da maior importância política; sua idéia, se é permitido dizer assim, é uma exigência política. Isto é: uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado.

A educação, nessa perspectiva, ocupa um lugar privilegiado no processo de efetivação de reação às condições impostas pelo mundo administrado. Uma pedagogia que arranque o homem das garras de um sistema enrijecido é um dos últimos resíduos de força capaz de enfrentá-lo. Em Adorno não há um plano político-pedagógico para enfrentar a barbárie e a permanência de sua ameaça. A sua contribuição aponta para a necessidade de gerar uma consciência nova a respeito da barbárie que acometeu a humanidade e, mais ainda, a necessidade de que a consciência desses acontecimentos se faça bem viva também hoje. O seu pensamento político-pedagógico se relaciona com uma educação política, relacionada com o processo de emancipação do sujeito.

O filósofo inicia o texto *Educação após Auschwitz* com uma advertência sobre a tarefa ética da educação, frente ao risco da reincidência da barbárie. Ele adverte que a consciência dos homens não reconheceu inteiramente o horror nazista²². Daí a importância de que a educação enfrente esta questão. Auschwitz consubstancia a própria recaída, a própria barbárie, a qual não é um movimento segundo da civilização, é seu primeiro movimento. E por isso, a tarefa da educação é eliminar as condições objetivas para a barbárie e barrar o processo de anticivilização na própria civilização. E assim fazer com que Auschwitz não reviva, impedindo a repetição da barbárie, como uma ameaça viva presente na civilização.

A primeira atitude nessa direção é tomar consciência de Auschwitz, sobretudo considerando que a situação atual não mudou muito, visto que a história carrega os germens da barbárie. Para salientar a vinculação da civilização com a barbárie, Adorno recorda outros genocídios na história; de sorte que em sua concepção o genocídio tem suas raízes na ressurreição do nacionalismo agressivo presente em muitos países a partir do fim do século XIX.²³ Essa consideração o leva a dizer que a bomba atômica faz parte da categoria histórica do genocídio. É verdade que ele considera que a impossibilidade de alterar os pressupostos objetivos, sociais e políticos leva a solução para o lado subjetivo, ou a “volta ao subjetivo”. Essa posição o leva a defender que não é possível responsabilizar os perseguidos, mas tão somente os criminosos, isto é, não há virtude nos perseguidos que possa interromper tais ações criminosas nem vícios que possam responsabilizar as vítimas. A responsabilidade é somente dos perseguidores. A educação deverá atuar então em duas frentes. Na primeira deve reconhecer a não culpabilidade das vítimas e na outra deve considerar a culpabilidade dos perseguidores. Essa volta ao sujeito significa formar a consciência dos mecanismos geradores da barbárie. Isto expressa a tomada de consciência das razões de os homens se tornarem opressores, de um lado, e vítimas, de outro.

Horkheimer, na mesma direção dessa proposta transformadora da educação, apresenta uma

²² A propósito disso, Hanna Arendt, referindo-se a uma visita sua à Alemanha em 1950, faz uma análise bastante significativa do comportamento dos alemães em relação aos acontecimentos do período nazista. Segundo ela, diante de qualquer indagação a respeito do horror, era comum uma saída pela tangente, com uma resposta evasiva, às vezes, ou com a consideração de que caso aquelas condições políticas ocorressem em qualquer outro país o mesmo se daria. Ou seja, insistiam numa culpabilidade presumível para quaisquer sociedades submetidas ao mesmo contexto.

²³ Vale salientar, nessa direção, que o movimento anti-semita se fortalece no mesmo momento em que ressurge no final do século XIX o movimento sionista. O genocídio acima referido é aquele efetuado pelos turcos contra os armênios na Primeira Guerra Mundial, no qual foram vitimados em torno de um milhão de pessoas, fato que foi silenciado, conforme Adorno; fato este que fora mantido em sigilo.

tarefa ético-política vinculada à educação. A tarefa da sua filosofia da educação é engendrar uma reação ética ao processo de instrumentalização da razão. Isso marca a sua preocupação com a educação dos indivíduos. Para Silva (2001, p. 199), “a crítica de Horkheimer se liga imediatamente às bases teóricas da moderna pedagogia, em que idéias como autonomia do sujeito, emancipação pela razão e educabilidade humana gozam de credibilidade e status”. Pelo que se vê, a proposta de uma educação em Horkheimer está associada à idéia de quebrar o esquema próprio da sociedade da razão instrumental. A educação implica na crítica à racionalidade iluminista. Em razão disso, pergunta-se pelo papel da filosofia e da pedagogia em uma sociedade administrada. Ela comporta ainda uma outra questão, de ordem pedagógico-política, se é possível educar para a autonomia. Esse contexto indica tanto uma dificuldade de realização dessa proposta pedagógica quanto o surgimento de problemas éticos, os quais a educação deve enfrentar como sua tarefa primeira, como lembrara Adorno, ao considerar que a primeira tarefa da educação é impedir que a barbárie nazista reviva.

A educação deverá aí reabilitar a esfera dos valores, em contraposição à esfera da produção e reprodução materiais. Isso leva ao enfrentamento do conflito entre a cultura e a civilização que caracteriza a sociedade do capitalismo avançado. A primeira atividade da educação é reabilitar os valores éticos, ou seja, ela tem uma tarefa ética. Em vista disso, Silva argumenta que Horkheimer retoma Kant, considerando a importância de suas noções de indivíduo, de sujeito moral e de educação para autonomia. Essas noções estão presentes sobretudo no texto “*Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?*”, considerado como um “[...] manifesto da filosofia iluminista contra qualquer tipo de dominação, seja ela física ou espiritual, portanto, a toda forma de tutela” (SILVA, 2001. p. 201). Essa idéia de autonomia é evidenciada sobremaneira pela tese do uso público da razão, responsável pela supressão tanto da minoridade quanto do jugo espiritual. Esse processo será possível mediante a educação. Assim sendo, em Kant o esclarecimento tem aspectos didáticos e pedagógicos, pelos quais o indivíduo educado pública e racionalmente pode chegar à verdade. Isso caracteriza a sua compreensão de esclarecimento. Ou seja, o esclarecimento se vincula à educação e à moralidade.

Outrossim, à educação cabe a missão de vencer o reino da necessidade, por meio do aprimoramento da razão, e levar à moralidade, ao reino dos fins. O sujeito moral, conclui Silva, seria formado nas entranhas do esclarecimento, pela filosofia da educação que dele se origina, levando à autonomia da razão, a qual estabelece as suas próprias leis, transformando a

natureza do homem. Esse novo homem advém da educação, ou seja, da educação para a autonomia e para a liberdade. Analogamente a Kant, pode-se dizer que Horkheimer considera como tarefa da educação aquela de educar os indivíduos contra a “sociedade administrada”, assegurando uma estreita relação entre saber e liberdade, educação e moral, bem como “o dualismo kantiano entre o mundo dos fenômenos e da coisa-em-si, entre sujeito e objeto” (SILVA, 2001, p. 203). A implicação disso pode ser encontrada naquilo que Matos (1989, p. 282) diz a respeito da filosofia da história de Kant, que procura colocar o sujeito fora da causalidade natural, onde, segundo seu parecer, ele valoriza “[...] o indivíduo como único detentor do valor ético”. Ela lembra que para Kant “[...] o indivíduo se torna o refúgio das forças da emancipação” (MATOS, 1989, p. 283), tornado assim por meio do livre movimento do pensar, pelo uso público da razão. E nesse sentido, “o ‘pensamento negativo’ inerente à moral kantiana preserva o contingente e o particular contra a totalidade do universal” (SILVA, 2001, p. 204). Para ele, a questão central em relação a qual Horkheimer associa ética e educação é exatamente essa. Esse ligame é fundamento da possibilidade da formação de indivíduos autônomos capazes de livremente se responsabilizarem pelos seus atos.

Em conexão com esta proposta é possível ver em Horkheimer uma relação entre ética e educação, notadamente por vislumbrar a possibilidade de pensar a formação de sujeitos autônomos, responsáveis, capazes de livremente responder por suas ações. A exigência de uma educação emancipatória implica educar politicamente para evitar a panacéia dos líderes milagreiros. A questão que se apresenta aqui é como proteger a liberdade frente à sua frágil segurança, visto que ela é construção historicamente situada. Uma história que oscila entre afirmar e negar os caminhos de constituição da liberdade dos homens. Isto significa que a escolha política nem sempre é pela liberdade, enquanto constitutiva da politicidade. Esta se configura pela articulação entre o Estado e os interesses sociais. Dessa forma, a garantia legal do Estado é sustentada pela participação popular, ou mais precisamente, se faz necessário o incremento de “um conteúdo vivo”, permitindo a aplicação na prática daquilo que a Constituição, enquanto elemento formal, estatui em favor dos cidadãos. Assim, se conjugam na democracia tanto a Constituição quanto a consciência dos homens. Isso efetivamente constitui a diferença entre o Estado democrático e o totalitário. Na democracia, segundo Horkheimer, os indivíduos se consultam entre si, podem formar a própria opinião, dando validade e poder à própria opinião (SILVA, 2001, p. 237). Posto isso, compreende-se que a organização popular é fundamental para exercer pressão sobre as decisões governamentais.

Em Adorno, por seu turno, a proposta de uma educação para a emancipação pode ser entendida como uma atitude permanente de transformação da própria consciência individual e coletiva. É uma ação paulatina e incessante. Esta ação é propriamente uma ação política, um repensar a própria presença do homem na história, a restauração da vida. Uma educação para a auto-reflexão crítica. Para tanto, a educação deve ser aplicada desde a primeira infância como forma segura de evitar o retorno e a permanência do ódio. A educação crítica faz frente ao mundo administrado, o qual aprisiona a humanidade. Segundo ele, a educação deve enfrentar a questão do ódio que a civilização dirige a si mesma, como diz: “Esta torna-se alvo de uma revolta violenta e irracional” (ADORNO, 2003e, p. 122). Essa idéia é o mote que norteou o texto *Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento*. Isso o leva a dizer que há um paradoxo em nossa sociedade, pelo qual se efetua tanto a integração quanto as tendências desagregadoras. A vida civilizada e ordenada carrega no seu interior essas tendências. Elas atingem os indivíduos e suas instituições, destruindo sua capacidade de resistência e de reconhecimento dos mecanismos que as conduzem ao crime.

Para Adorno, essa educação apresenta duas exigências: a oferta da educação infantil, na primeira infância e a promoção do esclarecimento geral, fazendo emergir um clima espiritual, cultural e social que impeça a repetição dos horrores nazistas. Esse clima deve levar à consciência dos motivos que levaram ao horror. O autor, consciente desse processo e de como a educação pode participar da transformação, salienta alguns pontos relacionados a um projeto de educação transformador. Começa por constatar que os homens não estavam preparados para a autodeterminação, mas depois ressalta a importância da autonomia e da autodeterminação contra o poder da força e, por fim, insiste na desbarbarização do campo como um dos objetivos educacionais fundamentais, exigindo um projeto específico de educação dos camponeses. Contudo, levanta-se uma suspeita quanto à importância dos esportes para educação, considerando existir uma ambigüidade nele, ou seja, de um lado o efeito antibarbárico e, de outro, o aspecto de agressividade, crueldade e sadismo.

Além disso, ele identifica no contexto de Auschwitz alguns tipos característicos, reconhecidos como a identificação cega com o coletivo e também com o condicionamento de manipulação das massas, dos coletivos a que foram submetidos. Para Adorno, se contrapor a qualquer supremacia coletiva cega e aumentar a resistência contra ela, focalizando o problema da coletivização, é a medida mais segura para evitar a repetição da barbárie. Considera com isso que a educação para a dureza é errada, seu incremento é masoquismo, é sadismo, significa

indiferença à dor. A educação, em contraposição, deve ao mesmo tempo levar à tomada de consciência dos mecanismos repressores e enfrentar a questão da aceitação da dor e da capacidade de suportá-la, como diz: “[...] deve ser fomentada uma educação que não mais premie a dor e a capacidade de suportá-la” (ADORNO, 2003e, p. 129). A concepção de educação para Adorno e para Horkheimer, nesse sentido, é uma educação que inclusive reconhece o medo, considerando a sua importância como fator de emancipação e que é contra o medo reprimido, como fator promotor de personalidades violentas.

Adorno alerta para o perigo do enquadramento coletivo, produzindo a incapacidade para a autodeterminação e para o reconhecimento do outro, resultando num caráter manipulativo, cuja característica básica é a sustentação de uma falsa ordem. Para ele, há em diversas organizações criminosas urbanas uma disseminação do caráter manipulativo, identificados por ele como um tipo de consciente coisificado, cujas características são a equiparação das pessoas às coisas e a redução dos outros às coisas.

Citando Horkheimer, ele define a tortura, tão própria dos comportamentos sociais repressores, como a adaptação do homem ao coletivo. Isso caracteriza um comportamento de fechamento esquizofrênico, como um fechamento para uma vivência adequada. Assim sendo, para uma reação contra uma nova Auschwitz é necessário reconhecer o processo de gestação do caráter manipulativo. Além do mais, se faz necessário modificar as condições favoráveis para isso. Essa reação implica a formação contra o caráter manipulativo. Também indica que essa tarefa passaria pela necessidade de estudar os nazistas, sem usar os seus métodos, para conhecer o que os levou a isso. Ele adverte que os velhos nazistas se sustentam numa estrutura coletiva que os protege inclusive da própria culpa. A forma possível de exorcismo disso é o conhecimento dos elementos internos e externos que conduziram às práticas nazistas. Faz-se necessário conhecer o processo que os conduziu ao nazismo.

Adorno recoloca essa questão em dois outros textos, quando fala tanto em “desbarbarizar”, apresentando novamente a urgente tarefa da educação, no texto *Educação Contra a Barbárie*, quanto na “possibilidade de afastar a catástrofe extrema, total” (ADORNO, 1995, p. 38), ao tratar do conceito de progresso, no texto de mesmo nome, rejeitando da sua definição o puro e simples crescimento material. Este já fora resolvido pela capacidade de produção. Aquele, no entanto, implica a esperança de que para o futuro tudo possa melhorar. Nesse sentido, a argumentação da neutralidade da ciência pode ser a um só tempo positiva, enquanto pode usar

seu poder para transformar a realidade social; ou negativa, por não assumir responsabilidade pela miséria. Pucci (2001, p. 112) admite que “o pensamento adorniano refuta tanto uma noção de progresso ingenuamente otimista, que acredita ter superado os irracionaisismos míticos, como uma postura niilista que busca um retorno a uma natureza idílica que não mais existe [...]”. Há, então, um questionamento da relação entre o poder e o conhecimento.

Em função disso, Adorno faz crítica à sociedade tecnológica atual, a qual forma pessoas afinadas com a tecnologia. Paradoxalmente, essa atitude possui elementos irracionais, patológicos e de exagero. Há questões psicológicas ligadas ao uso da tecnologia, dado a complexidade dessa relação e as implicações para a vida concreta dos homens. Ademais, esse uso da tecnologia revela uma ausência de amor, uma frieza para com o outro, o amor é dirigido à máquina, uma espécie de fetichização da tecnologia, redundando num consciente coisificado. Ele assevera que a frieza, característica da natureza humana, possibilitou a realização de Auschwitz. Nessa direção, ele de argumenta:

[...] se os homens não fossem, por isso, profundamente indiferentes ao que acontece com todos os demais, exceto alguns poucos aos quais encontram-se intimamente ligados, possivelmente por interesses práticos, então Auschwitz não teria sido possível, pois as pessoas não o teriam aceito (ADORNO, 2003e, p. 134).

A sua conclusão é que a incapacidade de identificação foi a condição psicológica para o terror, cuja conseqüência fora o silêncio frente o terror. De maneira que até mesmo a pregação cristã que propunha a eliminação da frieza fracassara. Ela fracassou por não penetrar a ordem social, onde se produz e reproduz a frieza. A sua superação é possível pelo reconhecimento das próprias condições de sua existência e pela tentativa de combatê-la, principalmente no contexto individual. Ele sugere que tal proposta pode obter melhores resultados se for aplicada já à educação infantil. Como forma de combate à frieza urge conscientizar-se a respeito da sua existência e dos motivos que a fizeram vir à tona. Em segundo lugar, conscientizar-se sobre os mecanismos subjetivos que permitiram existir Auschwitz, além daqueles que dificultam a conscientização sobre sua existência. Horkheimer, nessa mesma direção, também propõe uma educação para a sensibilidade, como saída para a superação da indiferença, sustentando que a educação deve levar à sensibilização para com o outro.

O reconhecimento do horror, mediante o esclarecimento racional, torna-se instrumento de indisposição ao terror, ou seja, torna-se vetor de resistência aos extremismos e ao horror. Adorno alerta que se o consciente cultural reconhecesse o caráter patológico de Auschwitz

tornaria possível o controle dessas tendências agressivas. Faz-se necessário, frente a isso, proteger a sociedade dos riscos de retorno do terror, visto permanecer viva a ameaça de renascimento dos nacionalismos, acreditando nas possibilidades concretas de resistência. Ele radicaliza sua proposta dizendo que a doutrina política como um todo deve concentrar-se no esforço de romper com o ciclo de repetição de Auschwitz. O horror tem sua matriz no fato de o direito de Estado se sobrepor ao direito dos cidadãos. Essa relação díspare entre o Estado e os cidadãos é potencial para o terror. Ele reconhece que a educação não evita totalmente o terror, mas poderá participar de um processo de mudança de mentalidade. Em síntese, se pode dizer que o caráter educativo/pedagógico presente nesses textos se vincula a uma educação mais ampla, embora tenha como foco a educação infantil e da juventude, no sentido de levar à construção de uma nova sociedade, preservada da vontade de terror que marcara as gerações passadas.

De outro lado, Horkheimer defende a idéia de uma formação que leve as pessoas a tomarem consciência do poder avassalador da mídia, reagindo contra a massificação dos meios de comunicação social. Para isso propõe inclusive o uso dos recursos técnicos dos “mass media” na conscientização das pessoas, prevenindo-as da insanidade coletiva. Ele ataca a educação que promove o ódio, a inveja e os preconceitos. Isso significa pensar uma educação para a sensibilidade, para a solidariedade e para a alteridade. Pensa uma educação para a democracia, uma educação afirmativa a favor da manutenção da liberdade e da democracia. Isso é fundamental, levando em conta que a democracia e a liberdade vivem sempre sob ameaça de sua perda. Elas são conquistas permanentes, pois as massas, como comprovou a história, são suscetíveis aos líderes carismáticos e autoritários. Não há certeza da prosperidade da democracia. Daí a urgência de uma educação afirmativa dos seus valores e da sua necessidade. A tarefa filosófico-política é formar indivíduos para a participação política, dando sustentação prática à liberdade formal que o regime democrático apregoa. O papel do Estado é garantir as aspirações dos grupos sociais. Quando ele foge disso torna-se prepotente e gera as condições para o desenvolvimento do totalitarismo, pelo qual ele mesmo se sobrepõe aos indivíduos.

A liberdade necessita tanto das possibilidades objetivas quanto subjetivas, pelas quais se efetivam a autodeterminação e o uso da própria liberdade. Nesse contexto, o crescimento material, para Horkheimer, exige uma consciência independente para poder fazer uso da liberdade material, ou melhor, para fazer uso da liberdade que o crescimento material

favorece. A garantia da democracia só se dá pela efetiva participação dos cidadãos na vida política, em oposição àquela apatia política acima referida. O mal-estar referido se conjuga com a ausência de participação e também com a aceitação tácita da situação posta, configurando-se em vulnerabilidade política. A educação deverá, ao contrário, gerar uma mentalidade aberta à liberdade e que se oponha à apatia política, ou seja, uma educação para a democracia. Para Horkheimer, não obstante as muitas emergências, a educação política tem prioridade frente às demais necessidades. E nesse sentido, o papel do professor na educação é preparar os estudantes para a construção da democracia. Do mesmo modo, a tarefa da universidade é formar para a vida social e política e “contra a desumanização e decadência da cultura”. A universidade tem um papel privilegiado para a irradiação de sua influência em outras áreas do ensino. Assim contextualizado, o ensino deve tratar da sociedade e da vida concreta, levando à compreensão da realidade social.

O pensamento de Adorno visa uma educação política, onde a formação se sustenta no processo de emancipação do sujeito. Nesse sentido, Pucci (2001, p. 129) vê nos textos “pedagógicos” deste filósofo valiosas “[...] sugestões concretas de procedimentos pedagógicos, de articulação entre a teoria e a prática educacional”. Esse processo educacional se inscreve na luta contra a barbárie e a semiformação, presentes na civilização. A maldade da barbárie ainda permanece sob ameaça, ou seja, a atualidade do pensamento de Adorno se revela aqui, uma vez que na análise dele objetivamente permanecem as condições geradoras da barbárie; o que justifica que a “educação só tem sentido unicamente como educação para a auto-reflexão crítica” (ADORNO, 2003, p. 121). Ele acredita que a barbárie continua a atuar em nosso tempo, de modo que é necessário recuperar o sujeito como forma de resistência nesse mundo da semiformação. Nesse âmbito, se instaura a importância da educação para a desbarbarização, enquanto objetivo precípuo da escola.

Desbarbarizar é a questão mais urgente da educação, como garantia de sobrevivência da humanidade. Diante da dificuldade de um processo global de superação da barbárie a escola deve esclarecer os jovens sobre ela, ou seja, deve iniciar um processo de conscientização sobre a barbárie para a sua superação. É no sentido da urgência de transformação que se coloca a questão de: “o que fazer?”, a qual põe em risco a capacidade de reflexão e de desenvolvimento de uma resposta transformadora. Assim sendo, dentre as propostas para a desbarbarização Adorno considera a crítica a uma educação pela dureza ou a educação que se baseia na força, a uma educação para o consciente coisificado (incapacidade de realizar

experiências humanas), ou seja, ausência de emotividade, que caracteriza o uso desmedido da técnica; ao fanatismo e à barbárie que o esporte pode gerar e aguçamento da competitividade, que pode ser uma reprodução da intensa competitividade no sistema capitalista, o que tornaria a competição contrária a esse projeto de educação.

O princípio pedagógico de desbarbarização possui duas características: a educação enquanto esclarecimento e a educação enquanto emancipação. Essa é uma esperança presente em Adorno e Horkheimer, ou seja, a busca do resgate das potencialidades críticas do esclarecimento, o qual é reflexivo e dialético, atualizando o sentido de “sapere aude”. Isso pressupõe uma educação para a auto-reflexão crítica como autonomia e autodeterminação. Embora a educação possa ser considerada como um elemento incompleto, ela é fundamental para a desbarbarização, visto que cria um clima espiritual, cultural e social para tornar consciente o horror e permitir uma reação.

A educação e o esclarecimento, nesse sentido, se consolidam como uma reação à barbárie. Pucci, reconhecendo a importância de Adorno para uma reflexão pedagógica emancipatória, mediante o poder educativo do pensamento auto-reflexivo, aponta diversas contribuições. A primeira se refere à filosofia como o pensamento do mais profundo, ou seja, ela ler as entranhas da história, reconhecendo que os seus acontecimentos são construídos de múltiplas relações. Outra contribuição é aquela que “[...] estimula a importância do pensamento que reflete sobre si mesmo” (PUCCI, 2001, 112). A crítica adorniana se destina ao pensamento positivista, considerando que ele faz desaparecer a autonomia da razão e a autodeterminação da sociedade humana. A sua crítica se fundamenta no fato de o positivismo, enquanto um pensamento descritivo, não considerar que a relação entre sujeito e objeto está atrelada a um jogo de forças e antiferças e que a sociedade é multifacetada, dialética, contraditória. Nesse aspecto, o que assegura em Adorno o pensamento auto-reflexivo é a autocrítica. Isso permite manter uma capacidade de identificar a barbárie e trabalhar para superá-la. Diante disso, pode-se afirmar que a função precípua do pensamento, e nisso encontramos mais uma contribuição de Adorno para o debate filosófico-educacional, é oferecer resistência ao status quo vigente.

Igualmente, o esclarecimento pedagógico é um esforço que engloba tanto a filosofia, a psicologia e a psicanálise quanto a sociologia e a história, em vista da realização prática do esclarecimento subjetivo. O esclarecimento assim se volta para o sujeito, fortalecendo a

autoconsciência crítica. Já a emancipação se configura na capacidade de uso do próprio entendimento, aproximando-se da conscientização e da racionalidade. Essa preocupação com uma educação emancipatória leva Adorno a considerar que já na educação infantil deve-se iniciar esse processo. Essa educação é, para Adorno, “a educação para uma consciência verdadeira”, mesmo considerando dois outros aspectos importantes da educação, ou seja, a adaptação e a autonomia. Não obstante, a educação servir como preparação para o orientar-se no mundo, no seu aspecto sócio, político e econômico, como característica da primeira, “a educação deve ser também e simultaneamente autonomia, racionalidade, possibilidade de se ir além da mera adaptação” (PUCCI, 2001, p. 138), característica de uma educação para a autonomia. Diante disso, a relação entre adaptação e autonomia é sempre uma relação dialética, enquanto uma educação que favorece a resistência à adaptação, pela auto-reflexão crítica e pela negatividade. Diante disso, Adorno, em *Educação e Emancipação* (2003h, p. 137) se diz surpreso com o fato de o tema da emancipação não aparecer nos debates pedagógicos.

Contudo, o que é peculiar no problema da emancipação, na medida em que esteja efetivamente centrado no complexo pedagógico, é que mesmo na literatura pedagógica não se encontre esta tomada de posição decisiva pela educação para a emancipação, como seria de se pressupor – o que constitui algo verdadeiramente assustador e muito nítido.

Assim, ele vê na educação para uma consciência verdadeira uma exigência política, uma vez que a democracia exige pessoas emancipadas. A verdadeira democracia exige a formação de sujeitos emancipados, o que faz com que a educação seja um foco de resistência para onde convergem os esforços políticos emancipatórios.

CONCLUSÃO

À guisa de considerações finais, poderia dizer que a pesquisa aqui desenvolvida me permitiu realizar um encontro com a vasta obra de Adorno e Horkheimer. Disso resulta, por um lado, a convicção da pertinência de sua reflexão filosófica para o pensamento contemporâneo e sua contribuição para o enfrentamento, pela crítica social, política, cultural e educacional, das graves questões da nossa civilização, a chamada civilização da razão, operando um olhar sobre o seu desenvolvimento, a partir do seu interior. Por outro lado, esse encontro deixou a certeza de que a grandeza quantitativa e qualitativa da obra deles não se esgota em uma primeira pesquisa. Ela requer novos trabalhos, novos aprofundamentos, sobretudo por oferecer variadas vertentes e novas possíveis leituras.

Dentre os objetivos que nortearam a pesquisa destacam-se: reconhecer em que consiste um projeto de emancipação em Adorno e Horkheimer e sua relação com a *teoria crítica* da sociedade pela análise dos pressupostos da razão instrumental, da indústria cultural e sua crítica à cultura de massa, da degradação da razão pelo anti-semitismo; analisar a teoria crítica como crítica da sociedade que se estabelece na Alemanha do nacional socialismo hitleriano como crítica da sociedade oriunda das entranhas da razão ilustrada/instrumental; discutir os pressupostos da consecução da emancipação, ou seja, a crítica social, objetivando opor-se à razão instrumentalizada e à sociedade administrada, fruto de desvios na trajetória originariamente emancipatória do esclarecimento, caminho em direção “à autonomia e à autodeterminação do homem”; detectar, nos textos escolhidos, a presença de elementos que demonstram a continuidade do tema da emancipação no pensamento crítico de Adorno e Horkheimer; averiguar a pertinência da *teoria crítica* como um projeto de emancipação, descobrindo suas modalidades e o seu alcance para a análise da sociedade em nosso tempo e um projeto político capaz de conduzir a sociedade à autonomia e à liberdade. Enfim, apontar os temas que na fase tardia vinculam a teoria crítica com o projeto de emancipação.

Esses objetivos são acompanhados também por diversas questões. Elas podem ser sintetizadas na relação entre teoria crítica e a teoria tradicional, a qual tem como questão fundamental a transformação da razão em razão instrumental. Esta questão é proposta, sobretudo, pela *Dialética do Esclarecimento*, cujo núcleo é o reconhecimento da sobreposição da dominação sobre a emancipação, ou “a autodestruição do esclarecimento”, revelada em especial no

eclipsamento do sujeito, no anti-semitismo e na manipulação da cultura pela indústria cultural. Estas questões subsidiaram a pesquisa, enquanto crítica do processo civilizatório.

As questões que pontuam os aspectos emancipatórios da teoria crítica podem ser indicadas pela abordagem dos temas da “educação contra a barbárie”, da “educação para uma consciência verdadeira”, da “educação para a sensibilidade”, da “formação contra a semiformação”, do “progresso” como desenvolvimento da humanidade, enfim, da “educação para a emancipação”. Estes dois blocos de questões indicam os dois momentos do tema aqui discutido: o momento da crítica e o momento da emancipação. Dessa forma, visando posicionar o caráter de crítica da razão, da teoria crítica, em relação à emancipação, fiz um recorte nos textos. A tese defendida é a de que sua finalidade é a da emancipação.

Dado a persistência no discurso da instrumentalidade da razão e, posteriormente, na tese do “mundo administrado”, um discurso centrado na crítica, há dificuldades para definir o caráter dessa emancipação. De modo que esse discurso impõe dificuldades para compreender a teoria crítica como um discurso dirigido à emancipação. Nesse sentido, tomei a posição de defender a teoria crítica como projeto de emancipação, enquanto elemento que se abre para uma realização futura, como um projeto que não está fechado, mas aberto e inconcluso. Frente à instrumentalização como seria possível falar de projeto de emancipação?

Nesse sentido, foi necessário buscar o significado da teoria crítica e, mais ainda, o que vem a ser a emancipação. Um primeiro sinal dessa emancipação pode-se encontrar na crítica à totalidade, à sociedade totalitária, como ressalta a *Dialética do Esclarecimento* ao sustentar que a razão em seu desenvolvimento acabou por negar aquilo que queria afirmar, ou seja, afirmava a emancipação e tornou-se opressão, dominação sobre o homem e a natureza, ou, como é comum dizer, “natureza interna e externa”. A teoria crítica identifica essa ilusão do projeto iluminista e reconhece que ele apenas levou o homem a um novo processo de mitologização, prendendo-o em novas crenças ou armadilhas, configuradas agora na técnica e na instrumentalidade científica.

A pesquisa aqui desenvolvida objetiva compreender o papel da teoria crítica neste processo de reconhecimento das novas condições de vida geradas pelo modo de pensar orientado pela razão científica. Na esteira dessa investigação, convém indagar em que medida o pensamento crítico projeta a emancipação, ou melhor, qual a sua contribuição à emancipação da

sociedade. Desde o princípio o objetivo visado era estabelecer uma relação entre a teoria crítica e a emancipação.

Uma primeira questão era se a teoria crítica abandonara o projeto iluminista ou teria procurado revisá-lo, recuperando as suas bases emancipatórias. Pareceu claro que a crítica por eles realizada aponta na direção da transformação do status quo social, conforme aparece já em diversos momentos dos textos *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* e também *Filosofia e Teoria Crítica*, de Horkheimer, embora situados num contexto de otimismo em relação à transformação, inclusive pela revolução proletária.

Adorno e Horkheimer elaboraram uma crítica social que favorece a tomada de consciência das reais condições de vida do seu tempo. Desse modo, um projeto de emancipação consistente pode ser encontrado na elaboração dessa crítica. Por ela é possível chegar à consecução da autonomia requerida pela razão. Esta, por sua vez, se consolida como crítica do Esclarecimento, descobrindo as razões do seu enveredamento para um novo mito, regressando àquilo que desejava superar. Crítica esta que guarda um projeto de emancipação gerador de novas condições de vida. Eles operam uma revisão do Esclarecimento, através da crítica da razão instrumental, em vista de encontrar o caminho de superação daquela menoridade salientada por Kant. A teoria crítica, poder-se-ia dizer, é um modo de engajamento dos homens na sua marcha para a liberdade. Assim, nesse caminho para a liberdade, como projeto fundamental do homem e também de nosso tempo, a *teoria crítica* da sociedade é um significativo aliado. Eis o mérito de Adorno e Horkheimer.

A direção seguida nesse trabalho é a de que é possível encontrar um projeto emancipatório na *teoria crítica*. Em razão disso, o projeto de emancipação passa pela constituição de uma sociedade democrática, articulando as suas forças vivas, congregando todos os interesses progressistas, interagindo com a sociedade civil organizada. Esse encaminhamento é capaz de fazer frente às formas de opressão presentes na sociedade, em vista da desinstalação das forças reacionárias caracterizadas pelo anti-semitismo, pelo racismo, pela exploração do trabalhador, pela dominação política, econômica e cultural e pela ideologia capitalista que alimentam e consolidam o sistema de opressão.

Dessa forma, a *teoria crítica* é uma articulação crítica contra todas as forças de repressão. O projeto emancipatório da *teoria crítica* aglutina as forças de emancipação. A teoria crítica

intenta, de fato, construir um estado democrático. A crítica das forças de repressão já seria uma manifestação de um projeto democrático/emancipatório presente nela. Assim, esse projeto engendra uma nova ordem política, reposicionando os indivíduos. Esse projeto se construiria a partir dos grupos minoritários que constituem as forças vivas da sociedade e mantém a luta contra o sistema instalado.

A teoria crítica se configura como uma filosofia política que procura dar conta desse processo, gerando um consenso político, aliando as forças vivas a um novo processo, destinado à emancipação das condições de dominação da sociedade, a qual perdura na história da civilização. À teoria crítica cabe a tarefa de gestão da emancipação, partindo de um movimento interno de emancipação dos agentes até atingir o exterior, redimensionando o mundo político e a sociedade. É um grande movimento de formação de uma nova consciência, em vista da emancipação das estruturas de aprisionamento do homem na sua minoridade. Assim sendo, sair da minoridade, se emancipar é abrir-se à possibilidade da transformação da realidade, de construção de um novo processo histórico, cujo resultado é um “movimento histórico, um processo de emancipação que tem por alvo modificar a estrutura da consciência e das instituições econômicas, jurídicas, artísticas, religiosas, dos costumes” (SIEBENEICHER, 1994, p. 12).

A história do esclarecimento e da emancipação do homem é a história de sua liberdade, é a história do seu inacabamento. A busca da emancipação é o processo que caracteriza a história da humanidade sempre afeita a romper as suas amarras e a rechaçar a opressão. É sua característica a busca permanente pela liberdade. A teoria crítica se engaja nesse esforço. Em vista disso, a “atitude crítica”, que tem como pressupostos filosóficos a crítica da identidade e do positivismo, impõe uma revisão da teoria tradicional, uma revisão nos termos que regem a sociedade técnica, apoiada num positivismo cientificista que sustenta as estruturas sócio-políticas marcadas pela lógica de dominação. A teoria crítica guarda em si um projeto de emancipação. Ela é uma base teórico-reflexiva e uma metodologia para a emancipação. Poder-se-ia afirmar que a teoria crítica se articula a partir da experiência do *Instituto de Pesquisa Social* quando do seu trabalho empírico, conciliando ao mesmo tempo os dados obtidos pela pesquisa com um frutuoso trabalho de sociologia crítica, ou de dimensão crítica. Esse vínculo com a reflexão sociológica possibilita a construção de um diagnóstico preciso da sociedade, para então propor a sua terapia, como ressalta. Assoun (1989, p. 61) a propósito do

preconceito, ou seja, o “[...] objetivo não é unicamente descrever o preconceito, mas explicá-lo, a fim de contribuir para o seu desaparecimento”.

Uma outra dificuldade encontrada para a relação entre a teoria crítica e um projeto de emancipação se deve ao fato que a obra dos autores se desenvolveu na direção de apontar para os impasses no desenvolvimento da civilização, que na teoria crítica recebeu a denominação, ora de “unidimensional”, em Marcuse, ora, de “mundo administrado”, em Adorno e Horkheimer. Os comentadores tendem a considerar que o pensamento dos dois autores, por mergulharem num pessimismo radical, acabou por levá-los à impossibilidade de superação dos impasses. Isso ensejou as críticas contra as suas aporias. Uma primeira crítica foi a de que a teoria crítica não acompanhou a necessidade de respostas políticas concretas, conforme indica a posição de Adorno e Horkheimer frente ao movimento dos estudantes em 1968. Posição que, aliás, mereceu a crítica do próprio Marcuse, lembrando o papel de vanguarda política da teoria crítica, ou da dialética, conforme revela em várias correspondências epistolares entre ele e Adorno. Neste caso, a crítica era dirigida à falta de engajamento político deles. Nessa análise, a teoria se furtou à prática, prescindiu da prática política transformadora. Coisa que Adorno rebate, criticando os que dissociam teoria e prática, como a incapacidade de perceberem a exigência da teoria para a prática, tornando esta uma atividade apressada e inconsistente. É verdade que Adorno em outro texto parece concordar com essa crítica ao dizer que a sua reflexão esteve sempre numa relação muito indireta com a práxis. Embora isso ele o diga no contexto de justificativa de seu trabalho de reflexão. Contudo, reitera em *Notas Marginais sobre Teoria e Prática* (ADORNO, 1995, 204):

Dever-se-ia formar uma consciência de teoria e práxis que não separasse ambas de modo que a teoria fosse impotente e a práxis arbitrária, nem destruísse a teoria mediante o primado da razão prática [...]. Pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis; somente a ideologia da pureza do pensamento mistifica este ponto.

O tom marcadamente crítico, beirando um pessimismo teórico, presente nos seus textos, notadamente aqueles que antecederam imediatamente a *Dialética do Esclarecimento*, ela própria e os que a seguiram, pode ser identificada como uma outra dificuldade para sustentar o projeto de emancipação da teoria crítica. Essa atitude teórica não os abandona até o fim, embora se possa, a meu ver, encontrá-lo de forma mais programática nos textos tardios de ambos: *Teoria Estética*, *Nostalgia do Totalmente Outro*, dentre outros. Contudo, os textos que tratam da educação suavizam esse tom marcadamente crítico e oferecem a oportunidade não só da crítica, mas também de possíveis saídas, mesmo em meio ao “mundo administrado”. Há

uma tendência nos seus críticos de analisar a obra tardia deles, a partir do fato de terem, de certa forma, se acostumado, quando do seu retorno à Alemanha, com uma posição mais próxima do status político de então. Uma acomodação às novas condições de uma Alemanha que trabalhava para a sua recuperação econômica e para a consolidação de suas novas bases políticas. Eles parecem aceitar com amabilidade o que estava posto. Essa foi, como notado acima, a questão que os fez entrar em choque com os estudantes e receberem reprovação. A reclamação de Marcuse vai também nesta linha, colocando antes como exigência não tanto “o nosso velho Instituto”, mas o fato de serem eles dialéticos, no sentido da crítica permanente e da exigência de atuação frente aos reclames da realidade.

Há outra dificuldade que poderia apontar como sendo, também aqui, a fixação na crítica, o que levaria a suspeitar que eles houvessem suspenso a idéia de dialética, como movimento que se faz basicamente na antítese e na síntese. Sobretudo no trato dos temas da cultura isso pareceu problemático, considerando que, por exemplo, no âmbito da música popular, do cinema ou da reprodução das obras de arte, eles ressaltam sobremaneira o papel de alienação e manipulação da cultura.

A produção e reprodução da cultura, segundo eles, no contexto do capitalismo, levam à perda de sua condição de formadora de uma consciência emancipatória, desalienante. Por vezes, o parecer deles, notadamente de Adorno, é de desconfiança em relação à força dialética da história e da cultura. Há um fechamento apenas no momento da negação, emblematicamente fixado na crítica. Isso, apesar de possuir uma intenção política, no sentido de reclamar o papel político da obra de arte e da cultura, redundou, contudo, numa desconfiança no poder de reversão cultural. Entendida como a possibilidade de a cultura oferecer reação às condições de alienação que o sistema insiste em operar. No entanto, embora o pensamento deles no que tange à questão da cultura possa merecer crítica, como um pensamento paralisante, não resta dúvida que a postura crítica frente às condicionantes de alienação que a “indústria cultural” sinaliza é de grande valor para uma compreensão da arquitetura social e para perceber os mecanismos de construção da dominação. E nesse aspecto, a sua compreensão do eclipsamento do indivíduo no processo de universalização que é operado no andamento da civilização, acentuadamente da civilização técnico-burguesa, é fundamental para o reconhecimento da alienação e da dominação que caracteriza o nosso tempo.

A teoria crítica, poderia dizer, realizou um diagnóstico preciso do seu tempo e até mesmo um

prognóstico. Esse é o seu mérito. Tendo presente essas considerações, deve-se dizer que a vinculação com um projeto de emancipação se dá pela análise atenta da civilização. Nesse sentido, a crítica oferece elementos para um projeto de emancipação. Ainda que, diante do mundo administrativo e de seus impasses, a teoria crítica não tenha conseguido oferecer uma terapêutica para os dramas que acompanham a sociedade.

Esta aparente dissolução de um projeto de emancipação procurei solucionar no último capítulo da dissertação, considerando as ricas indicações tanto em Adorno como em Horkheimer. A abordagem sobre o progresso e a sua exigência de afirmação dos valores da humanidade como seu valor primeiro; o discurso da teologia como recusa de que o mal tenha a última palavra; o tema da formação cultural contra a semiformação e de uma educação crítica, além da reflexão em torno de uma educação emancipatória, originada numa nova consciência e dirigida à desbarbarização dos homens são indícios claros de que os dois filósofos alemães se opuseram a um estado de coisas que aprisionavam os homens numa estrutura de dominação.

Eles apontam saídas possíveis, apesar de um aparente fechamento no momento da crítica, a partir da indagação: “[...] por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 11). O esforço de encontrar na teoria crítica os sinais que apontam para a emancipação é ilustrado com as palavras do prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, ao afirmarem: “Não alimentamos dúvida nenhuma [...] de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 13). Dessa expressão advém a idéia de que junto à teoria crítica, enquanto pensamento esclarecedor está presente o projeto de emancipação.

Apesar dos críticos argüírem que Adorno e Horkheimer caíram em aporias insolúveis, poder-se-ia dizer que se não foi possível a eles apresentar uma terapêutica para o nosso tempo, em que pese terem realizado um grandioso trabalho de análise e prognóstico do mundo contemporâneo, é possível recuperar as possibilidades emancipatórias presentes em seus trabalhos, inclusive na sua fase tardia, pois frente o “mundo administrado” era impossível apresentar um projeto político que desse conta das contradições do tempo, da razão instrumental. Ou seja, naquele momento histórico era impossível gerar uma consciência nova capaz de, num curto espaço de tempo, chegar a um mundo admiravelmente novo.

Diante da catástrofe, essa possibilidade lhes parecia suspensa. O que parece estar presente neles é a esperança de que a transformação da sociedade viria no futuro. Essa consideração, contudo, exige elucidação. Diante daquilo que se apresentava então e perante os eventos em andamento é possível pensar não na transformação pura e simples das consciências em vista da superação dos antagonismos do tempo presente, mas sim na constituição de formas jurídicas, a partir de negociações longamente forjadas, que levem à transformação das posturas políticas, como uma exigência de sobrevivência da convivialidade humana. De sorte que é possível pensar somente em transformações parciais, num primeiro momento. Ou seja, a via jurídica é que vai imperar ainda por muito tempo. Esta, enquanto acordo formal em torno de interesses relativamente comuns, será a instância de um mundo futuro razoavelmente possível.

A análise relativamente negativa da obra tardia deles, deve-se notar, está imbricada na postura política por eles adotada na Alemanha da reconstrução. Isso é reclamado por diversos comentadores. A meu ver, é possível encontrar neles, apesar dessa mudança de posição, uma fidelidade a um modo de pensar que não apenas é crítico, mas é vetor de transformação, ainda mais tendo em conta que nenhuma transformação política, rigorosamente falando, se dá em um curto espaço de tempo. Toda transformação é fruto e obra de longos processos sócio-políticos que vão sendo arquitetados pela formulação de uma nova consciência. Dessa forma, optei por falar da teoria crítica como um projeto de emancipação, ao invés de um programa, uma vez que ela se oferece como condição de possibilidade de transformação, tendo como princípio a exigência da formação de uma nova consciência. É nesse sentido, que podemos compreender o que diz Nobre, ou seja, que a teoria crítica se faz à medida que for se fazendo concreta na história.

Convém lembrar, a modo de conclusão, que diversos temas que apareceram nessa dissertação merecem um desenvolvimento ulterior, quais sejam: a relação entre teoria e prática, a relação entre sujeito e objeto, o estatuto do sujeito, do indivíduo, o seu eclipsamento na racionalidade técnica, a relação entre a particularidade e a totalidade. Esses são elementos que implicam todo o pensamento dos dois teóricos críticos, podendo apresentar novos desdobramentos, além daqueles que procurei apontar nesse trabalho, devem ser tratados posteriormente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

➤ PRINCIPAL

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. **O conceito de esclarecimento**. In: ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. **Elementos do anti-semitismo**: limites do esclarecimento. In: ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. p. 157-194.

_____. **A indústria cultural**: o esclarecimento como mistificação das massas. In: ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max, **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. p.113-156.

ADORNO, T. W. **A indústria cultural**. In: **Sociologia**. Gabriel Cohn (org.); Florestan Fernandes (coord.). São Paulo: Ática, 1986.

_____. **Crítica cultural e sociedade**. In: **Sociologia**. Gabriel Cohn (org.); Florestan Fernandes (coord.). São Paulo: Ática, 1986.

_____. **Progresso**. In: ADORNO, T. W. **Palavras e sinais**: modelos críticos 2. Tradução de Maria Helena Ruschel; supervisão de Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 37-61.

_____. **Notas marginais sobre teoria e práxis**. In: ADORNO, T. W. **Palavras e sinais**: modelos críticos 2. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995. p.

_____. **Mínima Moral**. Reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1992.

_____. **Prismas**: crítica cultural e sociedade. Tradução: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

_____. **Educação e emancipação**. Tradução Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. **O que significa elaborar o passado**. In: ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. Tradução Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a. p. 29-49.

_____. **Educação após Auschwitz**. In: ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. Tradução Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995e. p. 119-138.

_____. **Educação para quê?** In: ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. Tradução Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995f. p. 139-154.

_____. **A educação contra a barbárie**. In: ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. Tradução Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995g. p. 155-168.

_____. **Teoria da semicultura**. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci e Cláudia B. M. de Abreu. Publicado na Revista "Educação e Sociedade" n. 56, ano XVII, dezembro de 1996, pág. 388-411.

_____. **Educação e emancipação**. In: ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. Tradução Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995h. p. 169-185.

_____. **O fetichismo da música e a regressão da audição**. In: HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. **Textos Escolhidos**. Traduções Zeljko Loparic [et al.]. – 5. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991. – (Os pensadores; 16).

BENJAMIN, W., HORKHEIMER, Max, ADORNO, T. W e HABERMAS, J. **Textos escolhidos**. Traduções: José Lino Gruewald [et al.] 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

HORKHEIMER, Max. **Teoria tradicional e teoria crítica**. In: HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. **Textos escolhidos**. Traduções: Zeljko Loparic... [et al.]. - 5 ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores; 16).

_____. **Filosofia e teoria crítica**. In: HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. **Textos escolhidos**. Traduções: Zeljko Loparic... [et al.]. - 5 ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores; 16).

_____. **Eclipse da razão**. S/t. São Paulo: Centauro, 2000.

_____. **Meios e fins**. In: HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. S/t. São Paulo: Centauro, 2000.

_____. **A revolta da natureza**. In: HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. S/t. São Paulo: Centauro, 2000.

_____. **La nostalgia del totalmente altro**. (editoriale e traduzione dal tedesco di Rosino Gibellini) Brescia: Editrice Queriniana, 1972 (gdt: giornale di teologia; 63)

_____. **Teoria crítica I**: uma documentação. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990. (Coleção estudos; 77).

HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. **Textos Escolhidos**. Traduções Zeljko Loparic [et al.]. – 5. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991. – (Os pensadores; 16).

➤ **AUXILIAR**

ASSOUN, P. L. e RAULET, Gérard. **Marxismo e teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

ASSOUN, Paul Laurent. **A Escola de Frankfurt**. Tradução de Helena Cardoso. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

BENJAMIN, Walter, HORKHEIMER Max, ADORNO, Theodor W. e HABERMAS, Jürgen. **Textos escolhidos**. Traduções de José Lino Grünnewald [et al.]. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

BRONNER, Stephen. **Da teoria crítica e seus teóricos**. Tradução: Tomás R. Bueno, Cristina Meneguelo. Campinas: Papyrus, 1997.

COELHO, Teixeira. **O que é indústria cultural**. São Paulo: Brasiliense. (Coleção Primeiros Passos).

CUNHA, Magali do Nascimento. **A contribuição do pensamento de Adorno para a análise da indústria cultural**. In: Revista da Universidade Católica de Goiás – Estudos v. 29, n. 2, p. 535-560, mar/abril, 2002.

DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & a dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. (Filosofia passo-a-passo; 4).

_____. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. 2 ed. Tradução de: Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

EAGLETON, Terry. **A ideologia estética**. (tradução: Mauro Rego Costa). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,

FAGONE, Virgilio. **Max Horkheimer e l'origine della "teoria crítica della società"**. In: La Civiltà Cattolica. Anno 125 – Volume II – Quaderno 2976 – 15 giugno 1974a – p. 527-543.

_____. **Max Horkheimer**: dalla critica della ragione strumentale alla nostalgia del totalmente altro. In: La Civiltà Cattolica. Anno 125 – Volume IV – Quaderno 2985 – 2 novembre 1974b – p. 225-240.

FREITAG, Bárbara. **A teoria crítica**: ontem e hoje. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FORTES, Luiz R. Salinas. **O Iluminismo e os reis filósofos**. São Paulo: Brasiliense.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GEFFRÉ, C. [et al.]. **A modernidade em discussão**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1992. (Concilium; 6).

GEUS, Raymond. **Teoria crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt.** (tradução: Bento Itamar Borges). Campinas – SP: Papyrus, 1988.

GIBELLINI, Rosino. **Religione e teologia in Max Horkheimer.** In: HORKHEIMER, Max. **La nostalgia del totalmente altro.** (editoriale e traduzione dal tedesco di Rosino Gibellini) Brescia: Editrice Queriniana, 1972 (gdt: giornale di teologia; 63)

GUMNIOR, Helmut. **Introdução.** In: HORKHEIMER, Max. **La nostalgia del totalmente altro.** (editoriale e traduzione dal tedesco di Rosino Gibellini) Brescia: Editrice Queriniana, 1972 (gdt: giornale di teologia; 63)

HABERMAS, ADORNO [et al.]. **Comunicação e indústria cultural.** (Org. Gabriel Cohn). São Paulo: Companhia Editora Nacional e EDUSP, 1971.

HABERMAS, Jürgen. **O entrosamento entre o mito e o iluminismo: Horkheimer e Adorno.** In: **O discurso filosófico da modernidade.** Tradução de Sara Cabral Seruya. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

JAY, Martin. **As idéias de Adorno.** Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1988.

JIMENEZ, Marc. **Para ler Adorno.** Tradução de Roberto Ventura. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

KOTHE, F. R. **Adorno e Benjamin: confrontos.** São Paulo: Ática, 1978. (Coleção Ensaios; 46).

LASTÓRIA, Luiz A. Calmon Nabuco (org). **Teoria crítica, ética e educação.** Piracicaba/Campinas: Editora UNIMEP/Editora Associados, 2001.

LEOPOLDO e SILVA, Franklin. **Conhecimento e razão instrumental.** Psicologia USP, São Paulo, v. 8, n.1, p.11-31, 1997.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento.** 6 ed. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista.** 12 ed. São Paulo: Cortez, 1998.

MAAR, Wolfgang Leo. **À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa.** In: ADORNO, T. W. **Educação e emancipação.** Tradução Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 11-28.

_____. **Educação crítica, formação cultural e emancipação política na Escola de Frankfurt.** In: PUCCI, Bruno (org.). **Teoria crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt.** 3 ed. Petrópolis: Vozes; São Carlos: EDUFISCAR, 1994. p. 59-81. (Ciências Sociais da Educação).

MATOS, Olgária C. F. **A melancolia de Ulisses: a dialética do iluminismo e o canto das sereias.** In: CARDOSO, Sérgio [et al.]. **Os sentidos da paixão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987. – p. 141-157.

_____. **Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **Introdução.** In: **Teoria crítica I: uma documentação.** Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990. (Coleção estudos; 77).

_____. **Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo.** São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos).

MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

NAVES, Márcio Brilharinho. **Crítica marxista.** Vol. I; nº 01. São Paulo: Brasiliense.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica.** São Paulo: Jorge Zahar Ed., 2004. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 47).

_____. **A dialética negativa de Theodor W. Adorno.** A ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e racionalidade moderna.** São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia; 28).

PRESTES, Nadja Hermann. **A razão, a teoria crítica e a educação.** In: PUCCI, Bruno (org.). **Teoria crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt.** 3 ed. Petrópolis: Vozes; São Carlos: EDUFISCAR, 1994 - (Ciências Sociais da Educação). p. 83-101.

PUCCI, Bruno (org.). **Teoria crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt.** 3 ed. Petrópolis: Vozes; São Carlos: EDUFISCAR, 1994 - (Ciências Sociais da Educação)..

_____. **Teoria crítica e educação.** In: **Teoria crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt.** 3 ed. Petrópolis: Vozes; São Carlos: EDUFISCAR, 1994 - (Ciências Sociais da Educação). p. 11-58.

PUCCI, Bruno, RAMOS DE OLIVEIRA, Newton e ZUIN, Antônio Álvaro Soares. **Adorno: o poder educativo do pensamento crítico.** 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

ROUANET, Paulo Sérgio. **Razões do Iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Teoria crítica e psicanálise.** São Paulo: Tempo Brasileiro, 1983.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação.** 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

SILVA, Divino José da. **Ética e educação para a sensibilidade em Max Horkheimer**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001. (Coleção fronteiras da educação).

SLATER, Phil. **Origem e significado da Escola de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

SOARES, Jorge Coelho. **Apresentação**. In: WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel; tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey; revisão técnica por Jorge Coelho Soares Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

TAR, Zoltan. **A Escola de Francoforte**. Tradução de Ana Rabaça. Lisboa: Edições 70, 1977. (Coleção Espaço da Sociologia)

TIBURI, Márcia. **Crítica da razão e mimesis no pensamento de T. W. Adorno**. Porto alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. **Adorno e progresso: do esclarecimento ao mito, do fetiche à utopia**. In: MARGEM/São Paulo: EDUC, n. 13; p. 41-58, jun. 2001.

TOURAINE, Alain. **Crítica da modernidade**. Tradução de Elia Ferreira Edel. Petrópolis – RJ: Vozes, 1978.

WIGGERSHAUS. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel; tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey; revisão técnica por Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

